



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Między sekularyzacją i deprywatyzacją : socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim

**Author:** Wojciech Świątkiewicz

**Citation style:** Świątkiewicz Wojciech. (2010). Między sekularyzacją i deprywatyzacją : socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

The background of the cover is a photograph of a brick church tower with arched windows, partially obscured by green foliage on the left. In the foreground, a yellow banner with the word 'SPRZEDAM' (For Sale) in black letters is visible, hanging from a pole. The right side of the cover has a solid orange background.

Wojciech  
Świątkiewicz

# Między sekularyzacją i deprywatyzacją

Socjologiczne  
refleksje  
wokół polskiej  
religijności  
w kontekście  
europejskim



Wydawnictwo  
Uniwersytetu Śląskiego  
Katowice 2010



# Między sekularyzacją i deprywatyzacją

Socjologiczne refleksje  
wokół polskiej religijności w kontekście europejskim



NR 2759

Wojciech Świątkiewicz

# Między sekularyzacją i deprywatyzacją

Socjologiczne refleksje  
wokół polskiej religijności w kontekście europejskim

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2010

Redaktor serii: Socjologia  
**Wojciech Świątkiewicz**

Recenzent  
**Janusz Mariański**

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa  
**[www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl)**

# Spis treści

## Wprowadzenie 7

### Rozdział I

#### Religia w procesach legitymizacji społecznego świata 13

1. Stawanie się społeczeństwa 13
2. Legitymizacja i jej etapy 25
3. Religijne wymiary legitymizacji 31

### Rozdział II

#### Globalizacja aksjologicznej wichrowatości 49

1. Globalizacja kultury 49
2. Aksjologiczna wichrowatość 55
3. Wobec sekularyzacji i laicyzacji 69

### Rozdział III

#### Zasada *etsi* jako kryterium partycypacji 83

1. Tak jakby Kościoła nie było 83
2. Między sekularyzacją a deprywatyzacją 88
3. Deprywatyzacja i religijne legitymizacje 96

### Rozdział IV

#### Praktyki religijne w kulturowych kostiumach 105

1. Religia i religijność 105
2. Praktyki religijne jako przejaw religijności 117



**Rozdział V****Kościół w badaniach socjologicznych 129**

1. Religijne identyfikacje 129
2. Zaufanie do Kościoła katolickiego 142
3. Kulturowe przemiany w kościelnej religijności 151
4. Portret księdza 158

**Rozdział VI****Parafia miejscem spotkania czy kościelną administracją  
(na przykładzie diecezji radomskiej) 177**

1. Więzy z parafią 180
2. Kolęda jako ilustracja więzi z parafią 187
3. Uczestnictwo w życiu kościoła parafialnego 191
4. „Nie należę” i „nie wiem” — czyli o przypadku warszawskim 200

**Zakończenie 209****Bibliografia 217****Indeks osobowy 227****Summary 230****Zusammenfassung 235**

## Wprowadzenie

Społeczeństwo i religia tworzą nierozdzieloną całość. Każda postać życia społecznego pozostaje w swoistych powiązaniach z oznakami życia religijnego. Odpowiedź na pytanie, czym jest religia oraz jakie są jej relacje z jednostką i przejawami życia zbiorowego, zależy od przyjętej perspektywy poznawczej. Zapewne innej odpowiedzi udzieli teolog, filozof, pedagog czy psycholog. W perspektywie refleksji socjologicznych religię można ujmować jako kategorię kultury, która w specyficzny sposób zespolona jest ze strukturami życia społecznego. Jak wiemy z historii oraz ze współczesnych obserwacji, relacje między społeczeństwem a religią układają się rozmaicie. W niektórych kulturach religia całkowicie przenika wszystkie struktury i funkcje życia społecznego, a w innych jej rola jest ograniczana i marginalizowana. Przyjmując socjologiczną perspektywę spojrzenia na religię, możemy podkreślić, że religia wyraża się poprzez kulturowe wzory życia społecznego, zarówno jednostkowego, jak i zbiorowego, które w tradycji chrześcijańskiej opisuje się zwykle kategorią Kościoła. W tym sensie Kościół jest instytucją, ale Kościół jest także wspólnotą i wówczas, gdy analizujemy przejawy obecności religii w życiu społecznym, chodzi już o coś więcej: nie tylko o instytucjonalnie zorganizowane formy życia społeczno-religijnego, ale i o aksjologiczne podstawy ładu społecznego, pojmowanie człowieka i wartości jego życia, sposoby myślenia, podstawowe pojęcia moralne, kryteria oceniania, zasoby wiedzy podręcznej, w jakie wyposażają religia i Kościół swoich wiernych, a także tych wszystkich, którzy pozostają w kręgu ich oddziaływania. Podstawowa funkcja społeczna religii wobec społeczeństwa polega na tym, że legitymizuje ona porządek świata społecznego i sens życia człowieka; legitymizuje, czyli uprawomocnia, nadaje mu znaczenie i wartość, strukturyzuje i hierarchizuje przez odwołanie do pozaempirycznych, nadprzyrodzonych, objawionych, świętych, z tradycji i ze świętych ksiąg wywodzących się prawd wiary stanowiących treści religijnej doktryny. Przyjęty w pracy kulturowy paradygmat badania religijności pozwala na uprawianie so-

cjologii religii jako nauki empirycznej, której uogólnienia oparte są na analizie faktów i procesów obiektywnie istniejących w życiu religijnym i w innych dziedzinach kultury funkcjonalnie powiązanych z religią. Religijność pojmowana jest jako stopień i jakość uczestnictwa poszczególnych ludzi oraz grup społecznych w zinstytucjonalizowanym systemie religijnym, wraz z konsekwencjami ujawniającymi się w postawach oraz działaniach w różnych sferach życia społecznego. Religijność wyraża się w postawie człowieka wobec zinstytucjonalizowanych wartości, norm i symboli, które jednostki przeżywają wspólnie jako religijne. Składają się na nią także praktyki i normy, które instytucja religijna (Kościół) przedstawia jako wiążące i które człowiek religijny uważa osobiście także za wiążące. Kulturowy paradygmat badania religii i religijności pozwala wyjść poza ujęcia pozytywistyczne i traktować religijność jako fenomen zarówno społeczny, jak i antropologiczny (ludzki). Odniesienie religii do globalnego systemu kultury umożliwi natomiast szerokie, interkonfesyjne i interdyscyplinarne badania przejawów religijności w jej kulturowych kostiumach.

Wzajemne relacje między religią i społeczeństwem podlegają historycznej zmienności, co trafnie oddają współczesne pojęcia: sekularyzacja i deprywatyzacja. Dość powszechnie przyjmuje się, że sekularyzacja oznacza procesy marginalizacji instytucjonalnej obecności religii w segmentach życia zbiorowego, jej prywatyzację przekształcającą się w laicyzację mentalności. Towarzyszy jej demontaż kościelnej infrastruktury i uznanie racji indywidualnego sumienia uwolnionego od kierowania się religijnymi przesłankami za ostateczne kryterium rozstrzygające problemy religijnej wiary i moralności. „Religia przekształciła się w osobistą wiarę, moralność zaś — w subiektywne sumienie”<sup>1</sup>. Deprywatyzacja religii oznacza natomiast procesy powrotu doktryny religijnej, religijnych wartości i jej instytucjonalnych wymiarów na sceny teatru życia społecznego zarówno w płaszczyźnie normatywnej, jak i behawioralnej. Sekularyzacja i deprywatyzacja to procesy społeczne, których charakter i przebieg uwarunkowane są historycznie i kulturowo, to znaczy, że w różnych epokach historycznych oraz kręgach kulturowych relacje między nimi kształtują się rozmaicie i sinusoidalnie. Sekularyzacja i deprywatyzacja tworzą teoretyczne ramy refleksji nad legitymizującą funkcją religii wobec społecznego świata.

Wokół paradygmatów sekularyzacji oraz deprywatyzacji toczą się współcześnie dyskusje nad rolą, miejscem i funkcjami religii, Kościoła, religijności w zglobalizowanym świecie, którego społeczno-kulturową specyfikę socjologowie opisują między innymi za pomocą kategorii: *dyferencjacji społecznej*, *deinstytucjonalizacji*, *pluralizmu kulturowego* oraz *strukturalnego indywidualizmu*.

---

<sup>1</sup> T. LUCKAMNN: *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*. W: *Współczesne teorie socjologiczne*. T. 2. Red. A. JASIŃSKA-KANIA, L.M. NIJAKOWSKI, J. SZACKI, M. ZIÓŁKOWSKI. Warszawa 2006, s. 942.

Wydaje się, że inspirująca i poznawcza funkcja dominującego w ostatnich czasach w naukach społecznych paradygmatu sekularyzacji, wobec realności społeczno-kulturowych procesów akcentujących rolę oraz znaczenie religii, Kościołów i religijności w strukturach zglobalizowanego świata, ustępuje paradygmatowi deprywatyzacji. Nowa teoretyczna i metodologiczna perspektywa w socjologicznych studiach nad religią w kulturze współczesnej najczęściej łączona jest z twórczością socjologa pochodzenia hiszpańskiego José Casanovy. W ramach paradygmatu sekularyzacji odwoływanie się do religijnych kontekstów procesów gospodarczych, społecznych, politycznych, moralnych uznawane jest za podważenie zasad racjonalności i próbę zawracania dziejów kultury. Wiara religijna stała się jedną z wielu możliwych opcji, jakie miały być przedmiotem aksjologicznych wyborów. Modernizacja społeczna nie wyeliminowała jednak do końca roli religii w jej funkcjach objaśniania i uzasadniania sensów i celów życia. Związki między modernizacją a sekularyzacją stają się jednak wielorako uwarunkowane i przebiegają wedle reguł „różnych prędkości”. Ciekawe w tym kontekście są wnioski formułowane przez R. Ingleharta i P. Norris, którzy badają wielorakie powiązania między religijnością a kondycją „społeczeństwa ryzyka”. Wzrost bezpieczeństwa egzystencjalnego oraz zamożności sprzyja obniżeniu religijności. Społeczeństwa zamożne stają się bardziej świeckie, ale świat staje się bardziej religijny<sup>2</sup>. Nie jest też pewna jednoznacznie pojmowana zależność, mianowicie że podnoszący się ogólny standard życia, będący konsekwencją postępującej modernizacji, zwiększa poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa. „Wędrująca” religijność pojawia się w miejscach, w których wydawała się wycofywać bezpowrotnie<sup>3</sup>. Perspektywa globalna raczej sprzyja tezie, że tylko z europocentrycznego punktu widzenia można uznać sekularyzację za proces uniwersalny. Ekscepcjonalizm europejski tłumaczy J. Casanova historycznymi procesami symbiozy Kościoła jako wspólnoty kultu z państwem narodowym, co spowodowało przejęcie przez Kościoły roli piastuna kolektywnej pamięci oraz reprezentanta wyobrażonej wspólnoty narodowej, ale jednocześnie utracenie umiejętności funkcjonowania jako religii indywidualnego zbawienia. Europejczycy, tracąc wiarę w swe Kościoły narodowe, nie poszukują alternatywnych religii zbawienia i pozostają „ukrytymi członkami swych Kościołów, nawet jeśli je otwarcie opuszczają”<sup>4</sup>. Religia, Kościół i religijność pozostają dobrem publicznym i są ważnymi segmentami życia społecznego, podejmując nowe wyzwania, jakie niesie ze sobą rozwój cywilizacji. Dobrą ilustracją współczesnej aktywnej obecności religii w życiu publicznym: poli-

<sup>2</sup> P. NORRIS, R. INGLEHART: *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Kraków 2006.

<sup>3</sup> J. MARIANŃSKI: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Perspektywa socjologiczna*. W: K. CHAŁAS, A. MAJ, J. MARIANŃSKI: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Elementy teorii i praktyki*. T. 4. Kielce 2009, s. 53.

<sup>4</sup> J. CASANOVA: *Sekularyzacja przemysłana na nowo: globalna perspektywa porównawcza*. „Teologia Polityczna” 2009, nr 5, s. 109.

tycznym i gospodarczym są przykłady zaangażowania na rzecz rozwiązywania problemów światowego zagrożenia, jakie stanowią niekorzystne zmiany klimatyczne<sup>5</sup>. To zaangażowanie jest również odpowiedzią religii światowych na oczekiwania kierowane pod ich adresem ze strony międzynarodowych społeczności politycznych i gospodarczych.

P. Berger, na podstawie analizy procesów globalnych w kontekście religii światowych, formułuje następujący wniosek: „Co się tyczy wielkich międzynarodowych ruchów religijnych naszych czasów, zaryzykowałbym hipotezę, że ewangelikalizm ze swoim świeckim przywództwem i wspólnotową aktywnością może dostarczyć pewnego rodzaju protodemokratycznego szkolenia swoim zwolennikom. Byłbym ostrożniejszy co do odrodzenia islamu, choć praca Roberta Hefnera przekonała mnie, że w tradycji islamskiej nie ma nic z natury rzeczy przeciwstawianego demokracji. [...] nowe stanowisko wobec demokracji przejęte przez Kościół katolicki od Soboru Watykańskiego II stanowiło ważny czynnik w procesach demokratyzacji różnych krajów — szczególnie w Europie Południowej, w Ameryce Łacińskiej, na Filipinach i w katolickich krajach dawnego imperium sowieckiego”<sup>6</sup>. A J. Casanova w kolejnym przybliżeniu swej teorii deprywatyzacji bardzo osobiście deklaruje: „Nie mogę znaleźć istotnego powodu, by na gruncie demokratycznym czy liberalnym z zasady usuwać religię z demokratycznej sfery publicznej. Można, co najwyżej, z pragmatycznych względów historycznych bronić potrzeby separacji »Kościoła« od »państwa« — choć nie jestem już przekonany, czy kompletny rozdział jest niezbędnym albo ostatecznym warunkiem demokracji. Próba ustanowienia muru separacji pomiędzy »religią« a »polityką« jest nieusprawiedliwiona i zarazem prawdopodobnie przynosi efekt przeciwny do zamierzonego. Ograniczenie »wolnego praktykowania religii« musi *per se* prowadzić do restrykcji w korzystaniu z praw obywatelskich i politycznych przez religijnych obywateli i ostatecznie narusza vitalność demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego. Konkretnie dyskursy czy praktyki religijne mogą budzić sprzeciw i podlegać zakazowi prawnemu na

---

<sup>5</sup> Na 40 dni przed konferencją w Kopenhadze, dotyczącą globalnego porozumienia na rzecz zapobiegania zmianom klimatycznym, arcybiskup Canterbury zorganizował spotkanie zwierzchników wspólnot i organizacji religijnych, by przedyskutować kwestię, jak społeczności religijne powinny postępować w odpowiedzi na zagrożenie dla środowiska. Przedstawiciele chrześcijan, muzułmanów, sikhów, buddystów, zaratusztrian, wyznawców judaizmu, hinduizmu i bahaizmu wydali wspólne oświadczenie — pierwsze tego rodzaju — w którym stwierdzają, że niezaprzeczalne jest istnienie moralnego imperatywu zapobiegania przyczynom globalnego ocieplenia i że społeczności religijne mają kluczową rolę do odegrania przez naciskanie na zmianę przyzwyczajeń na każdym poziomie społecznym i w każdym ekonomicznym sektorze. Społeczności religijne mają być odpowiedzialne za nauczanie, jak żyć i działać w sposób zrównoważony w świecie kończących się zasobów. D. WALENCIK: *Zapobieganie zmianom klimatu nakazem moralnym*. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 30.10.2009.

<sup>6</sup> P.L. BERGER: *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*. „Teologia Polityczna” 2009, nr 5, s. 98—99.

gruncie demokratycznym czy liberalnym, lecz nie dlatego, że są *per se* »religijne« [...]. Jeśli miałbym dzisiaj zrewidować cokolwiek z mojej wcześniejszej pracy, dotyczyłoby to próby ograniczenia religii publicznej do sfery publicznej społeczeństwa obywatelskiego, które — jak myślałem — było uzasadnione na gruncie normatywnym. Pozostaje to nadal moim osobistym przekonaniem normatywnym i politycznym, jednak nie jestem pewien, czy świeckie oddzielenie religii od społeczności politycznej jest zasadą możliwą do upowszechniania, ani też czy jest niezbędnym albo dostatecznym warunkiem polityki demokratycznej. Jak pokazuje przykład wielu nowoczesnych świeckich państw autorytarnych i totalitarnych, od Związku Radzieckiego po laicką Turcję, surowość w rozdziale Kościoła i państwa nie jest w żaden sposób warunkiem wystarczającym demokracji. Z drugiej strony, kilka krajów z nominalną instytucją Kościoła państwowego, jak Anglia czy kraje luteranśkiej Skandynawii, posiada stosunkowo chlubny rejestr wolności demokratycznych i ochrony praw mniejszości, w tym również religijnych. Wydaje się zatem, że surowy rozdział nie jest dla demokracji niezbędny”<sup>7</sup>.

Nawet jeśli przyjmiemy, że paradygmat sekularyzacji przeżywa swego rodzaju kryzys, to z pewnością nie jest to okoliczność, która usprawiedliwiłaby ogłoszenie wniosku o zakończeniu procesów sekularyzacyjnych. Deprywatyizacja nie eliminuje procesów sekularyzacji, natomiast pozwala ukazać *a priori* dezawuowane i pomijane, ale i zmieniające się role oraz funkcje religii, Kościoła i religijności w praktykach społecznego życia zbiorowego i indywidualnego, w kulturze i w polityce, w gospodarce, w różnych typach ustrojów społecznych, w społeczeństwie obywatelskim.

Nie ma jednego modelu przemian religijności, jednej globalnej reguły. „Jeżeli nawet religie światowe podlegają przemianom w warunkach modernizacji i globalizacji, to te transformacje wyrażają się w bardzo zróżnicowanych kształtach, nie staną się bezwartościowe, ani tym bardziej nie znikną”<sup>8</sup>.

Przedmiotem socjologicznych rozważań zamieszczonych w tej książce są właśnie treści procesów i zjawisk religijno-kulturowych wypełniających społeczną przestrzeń między sekularyzacją i deprywatyzacją. Rozdział pierwszy jest próbą teoretyzującej charakterystyki legitymizującej funkcji religii w procesach stawania się społecznego świata. W drugim rozdziale podejmuję analizę współczesnych procesów sekularyzacji i laicyzacji w kontekście globalizacji kultury. Trzeci rozdział przedstawia zagadnienie przełamywania się modelu sekularyzacji na rzecz procesów nowego powrotu religii w sfery życia publicznego. Rozdział czwarty poświęcony praktykom religijnym w kulturowych kontekstach ukazuje kulturowe konteksty wzorów religijności, przez które religia

<sup>7</sup> J. CASANOVA: *Sekularyzacja przemyślana na nowo...*, s. 113—114.

<sup>8</sup> J. MARIAŃSKI: *Wychowanie ku wartościom religijnym...*, s. 59.

się aktualizuje w indywidualnych i zbiorowych rytmach życia społecznego. Dwa następne rozdziały traktuję jako empiryczną ilustrację procesów i zjawisk religijno-społecznych wypełniających przestrzeń między sekularyzacją i deprywatyzacją. Głównym źródłem przywoływanych danych są tu moje interpretacje wyników socjologicznych badań empirycznych prowadzonych pod kierunkiem ks. prof. Witolda Zdaniewicza SAC<sup>9</sup>, jak również doniesienia agencji informacyjnych odnoszące się do wydarzeń społeczno-religijnych w Polsce i w Europie.

---

<sup>9</sup> Księdzu Profesorowi Witoldowi Zdaniewiczowi SAC pragnę w tym miejscu wyrazić wdzięczność za zaproszenie mnie do grona autorów opracowań kierowanych przez Niego projektów badawczych. Chciałbym tu wymienić przede wszystkim książki: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* (Warszawa 2004), *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan warszawskich* (Warszawa 2006) i *Postawy społeczno-religijne diecezjan radomskich* (Radom 2008).

## Rozdział I

# Religia w procesach legitymizacji społecznego świata

### 1. Stawanie się społeczeństwa

„Człowiek w społeczeństwie i społeczeństwo w człowieku”. Te dwie metafory zaczerpnięte z prac Petera Bergera wyznaczają kierunek socjologicznych refleksji i poszukiwań skupionych wokół problematyki religijności oraz jej roli w życiu jednostkowym i zbiorowości. Co to znaczy, że „człowiek jest w społeczeństwie” i jak rozumieć, że „społeczeństwo jest w człowieku”? Człowiek, podejmując współdziałanie z innymi ludźmi, kształtuje społeczeństwo wyrażające się poprzez jego rozmaite i różnorodne postacie. Ale równocześnie społeczeństwo w swoich makro- i mikrostrukturalnych wymiarach modeluje człowieka, jego osobowość społeczną, postawy, dążenia, sposoby poznawania świata i społeczne wzory w nim uczestnictwa. Unikając interpretacji deterministycznych, możemy powiedzieć, że człowiek staje się takim, jakim go społeczeństwo ukształtuje, wyposażając go w systemy wiedzy, postawy, wartości, religijne poglądy i rytuały, umiejętności współdziałania z innymi ludźmi, a nawet formując jego sylwetkę somatyczną przez podporządkowanie jej obowiązującym kanonom estetycznym, co współcześnie przybiera niekiedy postacie cywilizacyjnej choroby, jaką jest anoreksja. Nie ma człowieka jako osobowości społecznej poza społeczeństwem.

Na początku 2007 roku serwisy internetowe donosiły o znalezieniu w kambodżańskiej północno-wschodniej prowincji Rattanakiri kobiety, która we wczesnym dzieciństwie zagubiła się w dżungli. „Przypadkowo zauważono ją i zatrzymano, gdy wyszła z dżungli na pole, by pożywić się ziarnami ryżu. [...] nie mówi, ani też nie umie chodzić w pozycji wyprostowanej [...], wyglądała



jak obciążony skórą szkielet, była naga, zachowywała się jak małpa, oczy miała czerwone jak tygrys”<sup>1</sup>.

Socjologia jest refleksją nad życiem społecznym, jest sposobem rozumienia, odkrywania, interpretacji znaczeń, sensów, jakie ludzie przypisują swoim działaniom społecznym oraz ich wytworom i jakie odnoszą do aktywności innych. Jest próbą odpowiedzi na pytanie, jak staje się społeczeństwo, to znaczy, w jaki sposób jest ono tworzone przez człowieka i współtworzone poprzez wzory interakcji z innymi ludźmi. Ale jest też refleksją na temat społecznych mechanizmów kształtowania społecznej osobowości.

Peter Berger w *Zaproszeniu do socjologii*<sup>2</sup> sformułował założenia programu badawczego socjologii, który niewątpliwie może być atrakcyjny również dla refleksji nad procesami sekularyzacji i deprywatyzacji religii: „Pierwsza mądrość socjologii brzmi: rzeczy nie są takie, jakimi się wydają [...]. Okazuje się, że rzeczywistość społeczna ma wiele warstw znaczeniowych. Odkrycie każdej nowej warstwy zmienia postrzeganie całości”<sup>3</sup>.

Życie społeczne jest procesem nieustannego stawania się, a rzeczywistość społecznego świata trwa poprzez zabiegi legitymizacji. Społeczeństwo „nigdy nie jest, lecz zawsze się tworzy. Nie stanowi obiektu, stanu, lecz proces. Nie jest czymś danym, lecz każdorazowym własnym osiągnięciem członków społeczeństwa, »przedsięwzięciem w budowie«, przy tym w budowie nigdy ostatecznie nie zakończonej”<sup>4</sup>. Otaczający nas świat znajduje się w ciągłym przepływie, a wszelka doświadczana i uznawana za oczywistą, naturalną, niebudzącą wątpliwości regularność jest rezultatem negocjacji, uzgodnień znaczeń dokonywanych między działającymi podmiotami, zależnymi nie tylko od posiadanej przez nie wiedzy, wcześniejszych doświadczeń i idiosynkratycznych umiejętności interpretacji sytuacji społecznej, w której pełnią określone role społeczne, ale także od makrospołecznie uwarunkowanych reguł i zasad, które tworzą aksjonormatywne uniwersum symboliczne rozciągające się nad sektorami życia społecznego, określając możliwości i tworząc warunki materialne oraz organizacyjne, w jakich przebiegają interakcje między osobnikami czy grupami społecznymi, przyczyniając się do doświadczenia stabilizacji i kompulsywności zasad ładu społecznego. Trzeba też zauważyć, że same te makrostrukturalne reguły i zasady też nie są czymś raz na zawsze ustalonym i niezmiennym. Owszem, podlegają przeobrażeniom i zmianom, których tempo, nadawane przez współczesne procesy kulturowe, wydaje się niekiedy zawrotne, rodzi zagubienie i trudno je ogarnąć lub pojąć.

<sup>1</sup> Odnaleziono kobietę zaginioną w dżungli. [www.interia.pl](http://www.interia.pl), 18.01.2007.

<sup>2</sup> P.L. BERGER: *Zaproszenie do socjologii*. Warszawa 1988, s. 30.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> P. SZTOMPKA: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków 2002, s. 537.

Zdaniem P. Sztompki, „prawdziwymi składnikami społeczeństwa są zdarzenia: nie pojedyncze działania, czy »fakty społeczne«, ale ich bliskie, konkretne połączenia”, a „rzeczywistość podmiotowo-strukturalna w swej wewnętrznej, immanentnej jedności występuje w różnych permutacjach, w różnych mieszaniach składników podmiotowych i strukturalnych składających się na zdarzenia społeczne”<sup>5</sup>. Autor stawia też interesującą tezę, że „sposób stawania się społeczeństwa rozwija się zależnie od rodzaju relacji łączących społeczeństwo z jego środowiskiem (przyrodniczym i świadomości). Wspólny mianownik tendencji historycznej obejmującej mechanizm stawania się społeczeństwa odnajdujemy w rosnącej kontroli nad środowiskami (w rozumieniu panowania nad nimi i izolowania się od nich)”<sup>6</sup>. W odniesieniu do środowiska przyrodniczego wyraża się on — jak pisze autor — rosnącym zabezpieczaniem przed zagrożeniami naturalnymi oraz stopniowym podporządkowywaniem zasobów naturalnych ludzkim potrzebom. Natomiast w odniesieniu do środowiska świadomości ludzkiej „wzrost ludzkiej wiedzy oznacza między innymi ewoluowanie samoświadomości zjawisk społecznych, prawidłowości, mechanizmów funkcjonowania społeczeństwa i zmiany oraz podważanie mitów, iluzji, »fałszywej świadomości«. Pozwala to w większym stopniu antycypować, planować i celowo kształtować życie społeczne. W miarę jak mechanizm stawania się społeczeństwa staje się dla jego uczestników coraz bardziej przejrzysty, nieuchronnie zawiera w sobie więcej ludzkiej interwencji”<sup>7</sup>. Model stawania się społeczeństwa P. Sztompka umieszcza „na ścieżce emancypacji podmiotowości ludzkiej w historii”, zapewniającej ludzkości większą autonomię, „jak również większą świadomość oraz krytyczną i realistyczną kontrolę nad własnym losem”, zmierzającym „[...] do w pełni twórczej, w pełni uświadamianej egzystencji społeczeństwa, jakie ma powstać w przyszłości, żyjącego w harmonii z przyrodą i pogodzonego z ograniczeniami myśli”<sup>8</sup>.

Interesujący poznawczo model stawania się świata społecznego powiązany jest też z założeniem aksjonormatywnym przypisującym rozumowi i racjonalnemu, opartemu na wiedzy postępowaniu człowieka rolę głównego czynnika sprawczego w dziejach społeczeństwa. Z pewnością wyższy poziom wiedzy pozwala efektywniej „antycypować, planować oraz celowo kształtować życie społeczne”, marginalizować mity, iluzję czy fałszywą świadomość. Nie można jednak też wykluczyć sytuacji, w której wyższy poziom wiedzy, nawet z zakresu nauk społecznych, nie tyle przyczynia się do „upodmiotowienia egzystencji ludzkiej”, ile — wręcz przeciwnie — przez wprzęgnięcie jej w strategię polityki państwowej służy pogłębieniu deprywacji czy marginalizowaniu grup spo-

<sup>5</sup> IDEM: *Socjologia zmian społecznych*. Kraków 2005, s. 205.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 218.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>8</sup> Ibidem.

lecznych lub jednostek. Obserwacja codzienności, czy to w skali życia społecznego jednostek, czy grupowego, czy nawet wydarzeń o charakterze globalnym, nie dostarcza jednak przekonujących argumentów pozwalających w całości podtrzymać tezę P. Sztompki. Niekoniecznie jest tak, że wyższy poziom wiedzy implikuje bardziej przejrzyste mechanizmy stawania się społeczeństwa i sprzyja oczekiwanym wzorcom zdarzeń. Historia, a także tragiczna współczesność konfliktów wojennych (np. na Bliskim Wschodzie: lipcowa 2006 roku operacja wojskowa Izraela w Libanie i późniejsze konflikty zbrojne między ugrupowaniami politycznymi i religijnymi) dostarczają licznych i pozwalających „przykładów z życia” pozostających w konfrontacji z tezą o oczekiwanych skutkach „wzrostu ludzkiej wiedzy”. Trafnym przykładem tych procesów są wyznania osób zaangażowanych wcześniej w działalność terrorystyczną, opisane przez D. Brunca. Od najmłodszych lat byli szkoleni w nienawiści do chrześcijan i Żydów — w domu, w meczecie, na ulicy i w szkole, w której uczyli się, jak uśmiercać. Zabity niewierny na oczach towarzyszy to jeden punkt w tabeli osiągnięć, a w pakiecie — szacunek przełożonych i lęk podwładnych. Zachariah Anani zdobył 223 punkty. Ibrahim Abdallah również zabijał. Urodził się w USA. Wyemigrował do Autonomii Palestyńskiej, przyłączył się do Organizacji Wyzwolenia Palestyny (OWP). Był współodpowiedzialny za wiele zamachów terrorystycznych. Walid Shoebat pochodzi z wpływowej rodziny, która walczyła z Żydami podczas wojny 6-dniowej. Również był członkiem OWP, brał udział w krwawych akcjach przeciwko „niewiernym”. Cała trójka mieszka dziś w USA. Przed latami nawrócili się na chrześcijaństwo. Jeżdżą po całym kraju, opowiadają o swojej przeszłości, ewangelizują i apelują o obronę interesów Izraela. Każdy z trzech byłych terrorystów ma nieco inną historię nawrócenia. Łączą ich jednak doświadczenia z organizacjami terrorystycznymi. „Najczęściej dziennikarze pytają, jak do tego doszło, że zostałem terrorystą — mówi Shoebat. — To zupełnie nie tak. Terrorystą się rodzisz. Od samego początku jesteś karmiony nienawiścią — dodaje. Indoktrynacja zaczyna się już od nocnych historii ojca o chwale męczenników i zwalczaniu Żydów. Tu już nie chodzi o to, aby po prostu podłożyć bombę, ale o to, aby wzbudzić w tobie gorącą chęć jej podłożenia — wspomina Shoebat. Anani nawrócił się jeszcze w Libanie za sprawą amerykańskiego misjonarza. Potajemnie konwertował na chrześcijaństwo, ale gdy rodzina dowiedziała się o jego decyzji, ojciec wynajął płatnych morderców. Raz cudem uniknął publicznego ścięcia głowy. Za radą i pomocą duchownych chrześcijańskich Anani wyemigrował do Kanady. Rodzina pozostała w Libanie narażona na niebezpieczeństwo. Dopiero po trzech latach umożliwiono im wyjazd do Kanady”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> D. BRUNCA: *Nie śpiewamy, ale mówimy prawdę — od terrorysty do chrześcijanina*. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 27.07.2006.

Tezy P. Sztompki kwestionować w całości nie sposób, ale uzupełnić ją trzeba o „korygującą siłę” oddziaływania emocji, a zwłaszcza resentymentów zakorzenionych w międzypokoleniowym procesie socjalizacji oraz utrwalonych w stereotypowych obrazach swoich i obcych<sup>10</sup>. Ważnym obszarem takiej *korygującej kumulacji* wiedzy i emocji jest religia i jej zinstytucjonalizowane postacie. Liczne przykłady trwałości konfliktowych relacji między konfesjami chrześcijańskimi mają swoje źródła „ciągłej aktualności” w nierozwiązywalnych sporach o doktrynę, terytoria kanoniczne, o kościelne budynki, o tytulatwę i przywileje, a ich początki tkwią nierzadko w odległej przeszłości szczególnie otulonej emocjonalną interpretacją uprawnień i deficytów. Przykładów można poszukiwać w relacjach obrządków chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie, w których istotną rolę wciąż odgrywają dawne spory o *filioque*, które wywołały do dziś trwające schizmy i herezje. Tu wiedza wydaje się nie wystarczać, chociaż dochodzenie prawdy historycznych wydarzeń nawet sięgających czasów odległych, jak i współczesnych jest konieczne i potrzebne. Posiadanie wiedzy nie implikuje jednoznacznie czy jednokierunkowo zmiany „społecznych” zdarzeń.

Z odległą analogią można przyrównać stawanie się świata społecznego do obrotów globu ziemskiego. Podobnie jak osobnik nie odczuwa w codzienności swojej egzystencji faktu, że „ziemia się kręci” i „wszystko jest w ruchu”, dopóki nie zaistnieją jakieś wydarzenia geologiczne, atmosferyczne czy kosmologiczne, które swoimi groźnymi konsekwencjami przypominają kolejnym pokoleniom o złudzeniu trwania w stabilności i spokoju trwania. Trzęsienia ziemi nawiedzające Chiny czy Iran, fale tsunami wdzierające się w głąb indonezyjskich wysp, huragany niszczące wschodnie wybrzeże Ameryki Północnej, powodzie, których i polskie społeczeństwo doświadcza, pokazują dobitnie, że świat przyrody jest w procesie stawania się. Obserwacje procesów przyrodniczych pouczają też o konieczności przestrzegania przez człowieka podstawowych zasad i reguł świata przyrody, które mimo najwyższej i najbardziej nowoczesnej myśli technicznej będącej w jego dyspozycji charakteryzują się autonomią i niezależnością — jeśli tak można powiedzieć — wobec ludzkich oczekiwań, wymagań, ambicji czy marzeń. Człowiek nie może łamać praw przyrody bez negatywnych konsekwencji dla swej egzystencji.

Podobnie, choć tylko do pewnego stopnia, jest z życiem społecznym. W języku codziennej egzystencji rzadziej doświadczamy procesu stawania się świata społecznego. Wręcz przeciwnie, często odwołujemy się do argumentu stabilności i odwiecznego trwania. To, co trwałe, wyżej cenimy od tego, co ulotne. Ci sami ludzie spotykający się po raz drugi czy trzeci zwykle określają te spotkania jako „tradycyjne”, czyli takie „jakby od zawsze”, „od dawna”. To, co *było*, traktowane jest jako ważniejsze od tego, co nastaje, ma dostarczać wzorców po-

<sup>10</sup> Ibidem.

stępowania, pouczać, czerpie swoje uprawnienie z trwania. Efektywne procesy socjalizacji powodują, że otaczający nas świat społeczny uznajemy za normalny, naturalny, oczywisty, niebudzący wątpliwości i niewymagający żadnych dodatkowych uzasadnień, czyli trwały. Dopiero zagrożenie ładu społecznego lokalnego świata, spowodowane wojnami, kataklizmami, kryzysami gospodarczymi czy politycznymi, a dzisiaj coraz wyraźniej procesami globalizacji przyczyniającymi się do wzrostu ogólnego zasobu wiedzy tworzącej kapitał kulturowy jednostek, powodują, że w doświadczenie codzienności wkradają się wątpliwość, relatywizm, zagubienie. Umacnia ją intronizowana w poczet naczelnych reguł kulturowych „postmodernistyczna” zasada zmienności przyjmująca, że nic nie jest trwałe ani wieczne, wszystko podlega zmianie: wartości, normy, wzory życia. Człowiek musi uczyć się wybierać i potrafić znaleźć uzasadnienie dla słuszności podejmowanych decyzji. Nie wystarcza już argument z tradycji: „że tak zawsze było”. Trzeba znaleźć przekonującą w subiektywnym znaczeniu argumentację na obronę uznawanych przez siebie postaw, wzorów zachowań, przyjętych kryteriów wartościowania. Zwłaszcza szeroko pojmowana sfera religijności wystawiona jest na delegitymizujące uwarunkowania współczesnych trendów kultury. Spory o symbole religijne, religijne kryteria wartościowania postaw życiowych, wybory religijnych afiliacji są tu znakomitą przykładową. Pojawiają się nowe i odmienne interpretacje tych samych wydarzeń i różnorodne kryteria ocen. „Pluralizm wzmacnia zarówno sceptycyzm, jak i innowacyjność, w związku z czym z samej swej natury podważa przyjmowaną bez zastrzeżeń rzeczywistość tradycyjnego *status quo*”<sup>11</sup>. Szczególnie w dziedzinie religii i religijności argument o niezmienności trwania był często przywoływany jako wartość nadrzędna i autoteliczna, jednoznacznie rozstrzygająca na korzyść stabilności odwiecznych rozwiązań proponowanych w perspektywie doświadczenia religijnego. Świadomość niezmienności trwania religijnego świata znakomicie pokazuje katecheza pieśni kościelnych. Dla przykładu, na Śląsku Cieszyńskim przy uroczystych okazjach, wydarzeniach świątecznych, świętach kościelnych czy narodowych śpiewana jest w podniosłej atmosferze kościelnej liturgii i dostojnej tonacji muzycznej pieśń *Te Deum*. Już pierwsza zwrotka pieśni zawiera potwierdzenie niezmiennego trwania świętego kosmosu: „Ciebie, Boże, chwalimy, Ciebie, Panie, wyznawamy; Ciebie, Ojca na ziemi, Wszystkie twory uwielbiamy. U Ciebie nie masz zmiany; Ani cienia przemiany” (podkr. — W.Ś.). W planie procedur socjalizacyjnych pieśni religijne pełnią ważne funkcje legitymizacji procesów stawiania się społecznego świata, modelują postawy społeczne ludzi wierzących. Podobną rolę odgrywają kazania czy inne formy katechezy, zwykle poszukujące przekonujących uzasadnień głoszonego stanowiska wobec współczesnych problemów społecznych argumentem typu: „Kościół niezmiennie nauczał”. Niezmiennosc,

<sup>11</sup> P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983, s. 197.

stałość, trwałość są tu traktowane jako wartość, która swoją powagą ma przekonać słuchaczy o słuszności argumentów tych, którzy na taką „odwieczność” się powołują, ma pogłębić, umocnić i utrwalić wiarę w odwieczny porządek i najwyższą wartość tego, co wieczne, „od zawsze”, nieskończone, niepodlegające koniunkturalnym tendencjom czy sezonowo atrakcyjnym wartościom.

Spółeczeństwo *rozpoczyna się*, gdy ludzie, spotykając się, podejmują wzajemne interakcje, czyli oddziałują na siebie, przekazując sobie własne doświadczenia, emocje, wiedzę. Poeta dzieli się doświadczeniem egzystencjalnych niepokojów, malarz interpretacją piękną przedstawianego „przedmiotu”, uczony odkryciem praw, misjonarz wyznawaną prawdą religijną, a *zwykły człowiek* pogmatwaniem osobistych emocji. Ten etap stawania się społeczeństwa P. Berger i T. Luckmann określają jako *eksternalizację*. Eksternalizacja jest uwarunkowaną biologicznie „koniecznością antropologiczną”<sup>12</sup>. Jest konsekwencją społecznej istoty człowieka warunkowanej potrzebą afiliacji i akceptacji jako atrybutywnymi własnościami osoby ludzkiej, poprzedzona jest więc egzystencjalnym doświadczeniem wartości: dobra, prawdy i piękna. Przeżywane interakcje ewokują ich typizację, czyli instytucjonalizację<sup>13</sup>. Rzeczywistość życia codziennego jest postrzegana jako kontinuum typizacji. W miarę oddalania się od sytuacji, w której mamy bezpośredni kontakt z drugą osobą, z kontekstem sytuacyjnym, w jakim przebiegają interakcje, wzrasta anonimowość tych typizacji. Anonimowość typizacji jest też cechą stopniowalną i odnosi się nie tylko do przebiegu synchronicznych interakcji, do współczesności, ale również do relacji z pokoleniami przyszłymi, „tych, którzy po nas przyjdą”, oraz z pokoleniami przeszłości. Sumę wszystkich tych typizacji oraz ustanowionych za ich pośrednictwem powtarzających się wzorów interakcji autorzy opatrują pojęciem *struktura społeczna*. „Jako taka, struktura społeczna jest zasadniczym elementem rzeczywistości życia codziennego”<sup>14</sup>.

Działanie człowieka daje się uprzedmiotowić, zobiektywizować, „inaczej mówiąc — przejawia się ono w wytworach ludzkiego działania, które dostępne są zarówno ich wytwórcom, jak i innym ludziom, jako elementy wspólnego świata”<sup>15</sup>, dzięki temu wytworzony porządek społeczny jest podtrzymywany i przekazywany. Niektóre rezultaty ludzkiej aktywności intelektualnej i emocjonalnej obiektywizują się, tzn. stają się bytami społecznymi; są zdolne do trwania w czasie i przestrzeni. *Obiektywizacja* oznacza, że rezultaty aktywności podmiotowej stają się intersubiektywnie dostępne, „odrywają” się od podmiotu kreatora, wpisują się nawet w relacje konfrontacji wobec niego, alienacji, a nie-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>13</sup> „Instytucjonalizacja pojawia się, jeżeli tylko pewne rodzaje działających dokonują wzajemnej typizacji tych działań, które przekształciły się w nawyk. Mówiąc inaczej, każda taka typizacja jest instytucją”. Ibidem, s. 96—97.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 69.



kiedy i wyobcowania, żyją własnym życiem, kierując się swoistymi prawami: stają się realnością *sui generis*, należą do porządku kultury. Stefan Czarnowski określał kulturę jako całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, które właśnie z racji swej *obiektywizacji* zdolne są do rozpowszechniania się w czasie i przestrzeni. Trwają poprzez czas mierzony wiekami dziejów i przestrzeń rozdzielaną oceanami czy kontynentami. Nośnikami obiektywizacji mogą być na przykład: język, notacja muzyczna, namalowany obraz, wyrzeźbiona figura, artystyczna instalacja, architektura gotyckiej katedry, założenia urbanistyczne średniowiecznego miasta, blog zamieszczony na portalu internetowym czy pamięć o świątecznych bądź religijnych zwyczajach. Fascynująca jest przytoczona przez Kai Birket-Smitha historia pamięci przechowywanej z pokolenia na pokolenie, nawet aż do czasu, kiedy przedmiot tej pamięci zatracił już swoje materialne kształty, a ona sama przybrała postać zachowań rytualnych o zaciemnionej, nieczytelnej pojemności semantycznej. „Prawdziwy przeżytek ma nieograniczony charakter. Wydaje się nawet niepojęty, gdy spojrzeć nań z punktu widzenia żywej kultury, lecz światło, jakie rzuca na przeszłość, jest dzięki temu jaśniejsze [...]. Znany jest przykład z pewnego duńskiego kościoła, w którym wierni, przechodząc obok jednego miejsca, zawsze chylili głowy. Otóż w czasie prac restauracyjnych odsłonięto tam obraz Matki Boskiej, pokryty tynkiem w okresie reformacji”<sup>16</sup>.

*Obiektywizacja* jest zapisem „możności”, „potencjalności” immanentnie tkwiących w dziełach kultury, stanowiących jakości bytu, które aktualizują się w złożonych procesach internalizacji. *Internalizację* możemy określić jako proces przekształcania struktur obiektywnego (zobiektywizowanego) świata w struktury subiektywnej świadomości. *Obiektywizacja* łączy się z obligatoryjnością, swoistym rodzajem immanentnej kategoryczności. Berger i Luckmann<sup>17</sup> stawiają tezę radykalnie: żaden ludzki wytwór nie może być uznany za zjawisko społeczne, jeśli nie uzyska takiego stopnia obiektywizacji, że zmusza jednostkę do uznania go za oczywisty, naturalny niebudzący wątpliwości.

Przymus czy immanentna kategoryczność nie sprowadzają się do kontroli zewnętrznej i do form represji fizycznej wobec zachowań łamiących kulturowe normy, chociaż w oczywisty sposób są jego przekonywającą i „medialną” ilustracją. W roku 2006 w światowych mediach opisywana była sytuacja Afgańczyka, który złamał obowiązujące w tym kraju islamskie prawo zakazujące konwersji religijnej. Afgańczyk, wbrew zobiektywizowanym normom religijnym własnego kręgu kulturowego, naruszył zasadę immanentnej kategoryczności i przeszedł na chrześcijaństwo. Od egzekucji kary śmierci zasądzonej przez tamtejszy sąd uratowała go interwencja oraz protesty międzynarodowych organizacji religijnych i autorytetów odwołujących się do zasady wolności wyznania

<sup>16</sup> K. BIRKET-SMITH: *Ścieżki kultury*. Warszawa 1974, s. 68.

<sup>17</sup> P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Społeczne tworzenie rzeczywistości...*, s. 69.

i sumienia. Uznany za „niepoczytalnego na umyśle”, został uwolniony od kary śmierci i została mu stworzona możliwość opuszczenia społeczności. Kara śmierci została zamieniona na banicję. W tym samym okresie serwisy międzynarodowe co jakiś czas podawały przykłady z Indii, gdzie w poszczególnych stanach toczyły się spory o egzekucję stanowego prawa zakazującego konwersji religijnej. Problem „przymusu” jako własności świata zobiektywizowanych wartości, norm, symboli, wzorów zachowań w swojej juredydycznej postaci sam w sobie jest niezwykle interesującym przedmiotem refleksji socjologicznej. Pozwala bowiem na studiowanie pluralizmu kultur i właściwych im, specyficznych postaci immanentnej kategoryczności<sup>18</sup>. We współczesnych Chinach orzekana jest kara śmierci za handel „paczkowanymi czarnymi mrówkami”, a w nieodległych czasach, w Polsce Ludowej została ona wymierzona za „nadużycia gospodarcze” w handlu mięsem.

Ilustrują status „immanentnej kategoryczności” także reguły języka, zobowiązujące jego użytkowników do pilnego przestrzegania. Ich respektowanie wywiera silny wpływ na czynniki konstytuujące sposób pełnienia ról społecznych i powiązany z nimi status społeczny osobnika. Język wypracowany przez człowieka jest mu także narzucony. Nie mając wyboru lub mając go w bardzo ograniczonym zakresie, człowiek musi poddać się dyktatowi zobiektywizowanych i historycznie zmieniających się reguł semantyczno-syntaktycznych, jeśli nie chce uchodzić za niewykształconego, niedouczonego i zamierza osiągnąć wyznaczony sobie cel komunikacji. W języku odzwierciedlają się najważniejsze przeobrażenia kultury, a poprawne, czyli zgodne z obowiązującymi normami, jego stosowanie jest też postrzegane jako wskaźnik kulturowego obycia. Wypowiedzenie opinii, że „nasz dziadek ma nową laskę”, może wywołać u jego wnuka salwę śmiechu lub zażenowanie; po co dziadkowi nowa *laska* — zapyta, skoro babcia jest „całkiem do rzeczy”. „Laska” bowiem w polskim języku to już nie tylko tradycyjnie rozumiany drewniany lub metalowy kij służący do podpierania się podczas chodzenia, często używany przez osoby starsze, dziadków właśnie, ale zgodnie z normami akceptowanymi przez słowniki języka polskiego przynajmniej od końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku — także „młoda atrakcyjna dziewczyna”. Wiele zamieszania i wątpliwości w podpo-

---

<sup>18</sup> Nastolatek hinduski został pobity, ogolony i wreszcie wrzucony pod pociąg za to, że śmiał napisać list miłosny do dziewczyny z innej kasty — poinformowała policja. 15-letni Manish Kumar został porwany przez członków innej kasty po drodze do szkoły, przeprowadzono go z ogoloną głową ulicami miasta i wreszcie wrzucono pod pociąg, mimo że jego matka błagała o litość — podała policja stanu Bihar (wschód Indii). Aresztowano jedną osobę i zawieszono w obowiązkach służbowych miejscowego policjanta. Matka chłopca, Lalit Devi, powiedziała policjantom, że musiała beznadziejnie patrzeć, jak koła przejeżdżają po jej synu. Obwiniane osoby zabiły chłopca, bo napisał list do dziewczyny z tej samej wioski — powiedział komendant policji z okręgu Kaimur, Rajesh Kumar. Dziewczyna należała do kasty praczy, jednej z niższych, podczas gdy chłopiec do nieco wyższej kasty mleczarzy. [www.onet.pl](http://www.onet.pl), 20.11.2008.



rządkowaniu się przymusowi norm języka jest konsekwencją szybkich przemian społecznych, za którymi język nie nadąza. Tak jest na przykład z coraz wyraźniejszą obecnością kobiet w życiu zawodowym i podejmowaniem przez nie ról zawodowych zwyczajowo pełnionych przez mężczyzn, a także w jakimś stopniu, chociaż w mniejszym zakresie, z podejmowaniem ról zawodowych zwyczajowo żeńskich przez mężczyzn. Nie ma we współczesnym języku polskim normatywnie uznanego i praktycznie akceptowanego trafnego określenia roli „przedszkolanki”, którą podejmuje mężczyzna. Podobnie, kontrowersje normatywne i praktyczne wzbudzają językowe określenia kobiet pełniących przykładowo role: krytyka literackiego, profesora akademickiego, redaktora naczelnego, księdza etc., chociaż w serwisach ekumenicznych zdomowało się już określenia: „biskupka” czy „prymaska”. Zobiektywizowany świat norm wymuszających swoją aktualizację językową suponuje *ordo*, którego odrzucenie wywołuje kulturowy chaos i wątpliwości.

Konsekwencje immanentnej kategoryczności zobiektywizowanego świata można opisać również za pomocą pojęcia „sumienie społeczne”. Sumienie jest pojęciem teologicznym, ale w refleksji socjologicznej też może znaleźć trafną aplikację. W myśli teologicznej istnieje wiele interpretacji sumienia, a wśród nich klasyczne ujęcie podkreślające, że sumienie jest funkcją rozumu oraz zdolnością odróżniania prawdy od fałszu, dobra od zła. Rozumienie sumienia „jako światła życia, prawodawcy i najbardziej dokładnego sędziego człowieka występuje też w literaturze pozabiblijnej”<sup>19</sup>. W dokumencie Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, podejmującym między innymi streszczenie neoscholastycznej, fenomenologicznej i personalistycznej dyskusji na temat sumienia, wskazuje się, że „w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa nakazem: czyni to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony [...]. Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym” (*Gaudium et spes*, 16). Perspektywa socjologiczna w refleksji nad sumieniem społecznym jest poniekąd szersza, chociaż musi uwzględniać i ten sposób refleksji nad sumieniem, który właściwy jest myśli teologicznej zakorzenionej w konfesji religijnej, tym bardziej że obejmowani socjologicznymi badaniami są także ludzie i społeczności głęboko doświadczający Boga. Ale sumienie ujmowane jako „funkcja rozumu, prawodawca, światło życia i jego sędzia” czerpać może również z innych niż religijne źródła

<sup>19</sup> A. DROŹDŹ: *Sumienie*. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. RUSECKI. Lublin—Kraków 2002, s. 1152.

wartości należących do porządku zobiektywizowanego świata. Sumienie jest ostateczną instancją rozstrzygającą dylematy, przed którymi staje każdy człowiek. Człowiek w sumieniu czuje się zobowiązany do określonego sposobu postępowania, zgodnego z wyznawaną religią, przyswojonymi normami etycznymi, uznawanymi obyczajami, z przyjętymi przez siebie wartościami. Owszem, jako osoba mająca wolną wolę może również postępować niezgodnie z własnym sumieniem, może zrezygnować z odpowiedzialności za swoje postępowanie i obarczyć nią innych, samemu trwając w poczuciu niewolniczej niewinności. Moc oddziaływania zobiektywizowanego świata na człowieka poprzez jego społeczne sumienie jest tym większa, im silniej zakorzeniona jest w treściach jaźni subiektywnej, rodząc poczucie oczywistości, naturalności, normalności, odwiecznej tradycji, „wyroków Opatrzności”, których nie można ominąć, zlekceważyć, bez doświadczenia niepokoju, poczucia winy czy grzechu. Wspierają sumienie sankcje instytucji powołanych do respektowania norm kulturowych, przymus prawa, obyczaje i tradycja, wyrastające z wyznawanej religii poczucie grzechu i obawa przed karzącą ręką Boga, sprawiedliwego sędziego. Świat chrześcijański szczególnie bogaty jest w symbolikę potępienia wiecznego. Literatura, muzyka czy malarstwo w plastycznych postaciach ukazują los człowieka, który sprzeniewierzył się sumieniu.

Zobiektywizowany świat symboli, norm, ocen, wartości artystycznych i wzorów zachowań, nacechowany immanentną imperatywnością, na skutek procesów *internalizacji* przekształca się w subiektywną rzeczywistość doświadczającego go człowieka, staje się jego światem. *Internalizacja* pojmowana tu jest jako proces przekształcania struktur obiektywnego świata (intersubiektywnie dostępnej rzeczywistości wartości, symboli, norm, wzorów zachowań, innych wytworów kultury) w struktury subiektywnej świadomości, co powoduje, że otaczająca człowieka rzeczywistość kultury staje się jego subiektywnie przeżywanym światem: jego religią, moralnością, obyczajowością, językiem, doświadczeniem dobra i zła, piękna i brzydoty, swojskości i obcości, przyjaźni i wrogości etc. Internalizacja dokonuje się w procesach socjalizacji (pierwotnej i wtórnej), wychowaniu i kulturalizacji. Socjalizację ujmujemy jako ogół oddziaływań społeczeństwa i kultury: intencjonalnych i nieintencjonalnych, pozytywnych i negatywnych, na drodze nauczania i przykładu, dzięki którym człowiek staje się pełnoprawnym uczestnikiem życia społeczności, rozumie i respektuje jej jawne i ukryte wzory zachowań kulturowych oraz orientacji na wartości. W procesach socjalizacji pierwotnej i wtórnej rodzą się typizacje interakcji i ich struktury, powstają też stereotypowe obrazy będące własnością świadomości zbiorowej grup społecznych, których moc i siła oddziaływania rozciągają się na całe dorosłe życie człowieka. Wychowanie stanowi kolejny etap internalizacji. Jego istotę — podążając tokiem myślenia Floriana Znanieckiego<sup>20</sup> — możemy określić jako

<sup>20</sup> F. ZNANIECKI: *Socjologia wychowania*. Warszawa 1972.

proces przebiegający wedle reguły „wspólnoty intencji”, ukierunkowany, metodycznie zmierzający do osiągnięcia określonego celu, którym jest ukształtowanie przez wychowawcę osobowości wychowanka zgodnie ze wspólnie uznawanymi wartościami. Wspólnota intencji jest aktualizacją stosunku wychowawczego. Jest *porozumieniem* między wychowawcą i wychowankiem, zgodą co do celów wychowania, metod ich osiągania, reguł postępowania, wspólnym podążaniem ku ideałom osobowości i wyznawanym wartościom. Poprzedzona musi być *zrozumieniem* sensu zabiegów wychowawczych, stawianych zadań, stosowanych technik. *Zrozumienie* jest warunkiem koniecznym *porozumienia*. Nie osiągnie się porozumienia bez wcześniejszego zrozumienia. Nie będzie więc wychowania, jeśli nie będzie wspólnoty świata wartości i norm oraz sposobów ich osiągania podzielanych przez tych, którzy prowadzą, i tych, którzy są prowadzeni ku wyznawanym ideałom osobowości. *Kulturalizację* natomiast można określić — za Antoniną Kłoskowską — jako uwolnioną od socjetalnych styczności formę „wchłaniania” zglobalizowanego świata kultury „niezależnie od proksemicznych kontaktów i strukturalnie określonej sytuacji życiowej”<sup>21</sup>, w intymności indywidualnego kontaktu z kulturowym tekstem, dokonującego się za pośrednictwem środków komunikacji masowej, w tym zwłaszcza telewizji, Internetu czy telefonu komórkowego. W pewnym zakresie proces kulturalizacji jest zbliżony do procesu socjalizacji i przebiega podobnie, to znaczy poprzez bezpośrednie kontakty w rodzinie, w szkole, w instytucjach upowszechniania kultury. Personel tych instytucji odgrywa, jak to określa A. Kłoskowska, rolę „odźwiernych” (*gate keepers*), którzy w różny sposób regulują dostęp do kultury i kulturowych treści. To jest funkcja wstępna, chociaż niepozbawiona znaczenia, ponieważ wpływa ona na późniejsze samodzielne wybory i oceny dokonywane przez jednostkę w jej dorosłym życiu. W badaniach z zakresu socjologii rodziny często podkreśla się, że rodzice w niezbyt starannej formie pełnią takie właśnie role wobec swoich dzieci albo nawet zwalniają się z odpowiedzialności za ich „wychowanie kulturalne”, uznając za zadowalające to, że dziecko ogląda telewizor czy „gra na komputerze”<sup>22</sup>. Podobnie socjologowie religii podejmujący zagadnienie społecznych uwarunkowań wychowania religijnego dzieci w rodzinach zwracają uwagę, że niekiedy przekształca się ono w dość prymitywnie rozumianą „kontrolę ukościelnienia”, czyli uczestnictwa dzieci w podstawowych praktykach religijnych. Istotny dla procesów kulturalizacji jest sam fakt kontaktu z tekstami kultury (muzycznymi, teatralnymi, z artystami, uczonymi, myślicielami, wykonawcami dzieł). „Ten kontakt może być praktycznie uwolniony od

<sup>21</sup> A. KŁOSKOWSKA: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 1996, s. 111.

<sup>22</sup> Powstają liczne opracowania i raporty ukazujące, w jaki sposób — uwolnione od socjetalnych mechanizmów kontroli społecznej właściwych procesom wychowania — korzystanie z forów internetowych staje się miejscem rozsiewania zachowań patologicznych oraz źródłem realnych zagrożeń dla kierunku rozwoju osobowości dziecka. Dotyczy to na przykład dziecięcej prostytucji czy też inicjowania zachowań autodestrukcyjnych. Zob. [www.dzieckokrzywdzone.pl](http://www.dzieckokrzywdzone.pl).

kontekstów bezpośrednich styczności społecznych”<sup>23</sup>, a tym samym od mechanizmów kontroli społecznej i systemów sankcji specyficznych dla środowisk wychowania i socjalizacji. Dzięki utrwaleniu symbolicznych przekazów w piśmie, dziele artystycznym, plastycznym, filmowym, w notacji muzycznej lub elektronicznej rejestracji i przekazie w przestrzeni komunikowania symboli i wartości dokonuje się obcowanie nadawcy-twórcy z odbiorcą współtworzącym wartości przez akt czynnego odbioru samego dzieła sztuki. Kulturalizacja może wprowadzać w doświadczenia człowieka treści niezależne od proksemicznych kontaktów i strukturalnie określonej sytuacji życiowej albo nawet wbrew ich oczekiwaniom. Możliwość wyboru wartości (kształtowania własnej osobowości) jest tu większa niż w socjetalnych warunkach socjalizacji. Człowiek nosi w sobie nie tylko rezultaty behawioralnego przebiegu własnego życia, lecz także zakodowane we własnej świadomości przekazy symboliczne poprzednio znalezione, dekodowane, odczytane w dziełach intelektualnych, artystycznych, w opisie dziejów i fikcji literackiej. Te przekazy mogą mu otworzyć szeroki świat cudzych doświadczeń i wartości wielu różnych kultur. Przyswojenie na drodze kulturalizacji jakiegoś typu kultury (na przykład narodowej czy religijnej) nie wyczerpuje możliwości kształtowania poprzez kulturalizację poczucia wyobrażonej wspólnoty. Wspólnota symboliczna, oparta na doznaniach czerpanych z lektur Dostojewskiego oraz Prousta, ze słuchania muzyki Lutosławskiego i Beethovena, z oglądania malarstwa Chagalla, jest wspólnotą szeroką, europejską, może globalną, jak na przykład w przypadku wspólnoty rocka i bluesa, kryminalnego serialu i dreszczowca<sup>24</sup>. Kulturalizacja wydaje się coraz bardziej dominować we współczesnych procesach kształtowania społecznej osobowości jednostki, umożliwiając jej współuczestnictwo w wirtualnych społecznościach, budowanych niezależnie od tradycyjnie rozumianych struktur i procesów oraz reguł instytucjonalizacji życia społecznego.

W procesach eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji odzwierciedlają się mechanizmy stawania się społecznego świata i człowieka jako osobowości społecznej.

## 2. Legitymizacja i jej etapy

Świat zobiektywizowanych wartości, norm, symboli, wzorów zachowań wymaga nieustannych zabiegów legitymizacyjnych. To właśnie w ich obrębie przebiegają „ustrukturyzowane” i „nie całkiem ustrukturyzowane” interakcje pod-

<sup>23</sup> A. KŁOSKOWSKA: *Kultury narodowe u korzeni...*, s. 109.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 111.

trzymujące lub podważające trwałość porządku społecznego świata i reguł sterujących procesami jego stawania się.

Konstruowanie rzeczywistości społecznej w toku interakcji jest związane z przyjmowanymi za oczywiste definicjami kulturowymi, które trzeba odnieść właśnie do owych regularności czy typizacji towarzyszących interakcjom i wyznaczających ich transsytuacyjne odniesienia. W szczególnym stopniu dotyczą one „interakcji ustrukturyzowanych”, to znaczy takich, w których w relacjach między aktorami znaczącą rolę odgrywa ich status związany z uczestnictwem w grupie lub z innymi cechami osobistymi mającymi walor kulturowej ważności. „Użytecznie jest traktować równocześnie interakcję jako ustrukturyzowaną w tym sensie, że jej uczestnicy reprezentują jakieś statusy, i jako nie całkiem ustrukturyzowaną”<sup>25</sup>. Rozumienie legitymizacji można więc odnieść również do zasad transformacji tożsamości jednostki, wyrastających z faktu, że „każda względnie trwała struktura społeczna wytwarza reguły przejścia od statusu do statusu”<sup>26</sup>, traktując je — dodajmy — jako aksjonormatywne oraz symboliczne kategorie społecznego świata, dzięki czemu mają one także w perspektywie biografii indywidualnej znaczenie i wartość, o które jednostka zabiega. W tym kontekście można rozważać na przykład problem „zasad uprawniających jednostki i grupy do wymuszania statusu czy wpływ hierarchii społecznej na sposoby wymuszania statusu”<sup>27</sup>. Musi im towarzyszyć, jak można zakładać, rodzaj „wiary legitymizacyjnej”, czyli powstałego na drodze socjalizacji, wychowania i kulturalizacji przekonania, przeświadczenia o słuszności, sensowności, oczywistości i normalności tych zasad. Tak rodzą się też struktury receptywne zbudowane na zaufaniu, przekonaniu, wierze, że to, co „zewnątrzne”, jest słuszne, mądre, dobre, właściwe w danym miejscu, czasie i warunkach, że nie budzi wątpliwości. Świat staje się zrozumiały, czytelny i przychylny, można w nim żyć.

Właściwym celem legitymizacji jest „skuteczność i przetrwanie rzeczywistości społecznej rozpatrywanej na płaszczyźnie subiektywnej i obiektywnej”<sup>28</sup>, zachowanie i gwarancja stabilności wytworzonych definicji rzeczywistości społecznej, jej struktur i zachodzących w niej procesów społecznych. Legitymizacja stanowi podstawę integracji społeczno-kulturowej i służy zachowaniu ładu społecznego. Zgodnie ze swoim łacińskim znaczeniem, w ujęciu słownikowym tłumaczona jest jako „zgodność z prawem”, „prawość”, „prawowitość”, „należność”, „odpowiedniość”, „właściwość”. W socjologii pojęcie legitymizacji zostało wprowadzone przez M. Webera w zastosowaniu do analizy źródeł uprą-

<sup>25</sup> A.L. STRAUSS: *Mirrors and Masks. The Search for Identity*. The Sociology Press 1969, s. 71. Zagadnienie to szczegółowo przedstawia Z. BOKSZAŃSKI: *Tożsamość. Interakcja. Grupa*. Łódź 1989, s. 130—139.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>28</sup> P.L. BERGER: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Fischer Taschenbuch Verlag 1973, s. 32.

mocnienia faktu sprawowania władzy. Jak wykazuje doświadczenie — pisał M. Weber — „żaden system panowania nie ogranicza się dobrowolnie do materialnych, emocjonalnych lub idealnych motywów jako podstawy gwarantującej jego trwałość. Każdy taki system usiłuje nadto stanowić i kultywować wiarę w jego prawomocność. Jednakże w zależności od rodzaju roszczeń legitymizacyjnych będą występowały fundamentalne różnice typu posłuszeństwa, rodzaju zespołów zarządzających mających je gwarantować, sposobu sprawowania władzy. Podobnie fundamentalne będą różnice efektów. Stąd użyteczne jest klasyfikowanie typów panowania w zależności od rodzaju roszczeń do prawomocności, które są typowe dla każdego z nich”<sup>29</sup>. Weber wyróżnił trzy typy idealne panowania politycznego: panowanie legalne, tradycyjne i charyzmatyczne, z których każde odwołuje się do odmiennych treści oraz procedur legitymizacyjnych służących kreacji i jednolitej percepcji rzeczywistości społecznego świata.

Problematyka legitymizacji władzy jest bardzo ściśle związana z praktykami politycznymi. Dobrym polskim przykładem jest tu praca opublikowana w końcu lat osiemdziesiątych nosząca tytuł *Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia*. Ukazuje ona złożoność i wielowątkowość procesu uprawomocnienia władzy, ze szczególnym jednak podkreśleniem procesów delegitymizacji i narastającego kryzysu legitymizacji występującego w sytuacji, „gdy słuszność i sprawiedliwość porządku społeczno-politycznego zostaje zakwestionowana, gdy system nie jest w stanie zapewnić utrzymania niezbędnego poziomu lojalności i posłuszeństwa mas obywateli”<sup>30</sup>. Wydaje się, że kryzys legitymizacji jest za nami — pisał w tej samej książce W. Wesołowski, konkludując jednakże w znamienity sposób: „Nie zdziwiłbym się nawet, gdybym usłyszał tezę, że nie można mówić o kryzysie zjawiska, które się w ogóle nie ukształtowało. Mam na myśli nasz własny system”<sup>31</sup>. Z perspektywy dwudziestu lat później teza W. Wesołowskiego wydaje się nadmiernie radykalna i może kokieterijna. System ustrojowy PRL-u miał wypracowane mechanizmy legitymizacji porządku społecznego i wiele z nich głęboko osadziło się w strukturach mentalności pokoleń, o czym świadczy na przykład skala tzw. postaw roszczeniowych czy niski poziom kapitału społecznego, opóźniające procesy odbudowy społeczeństwa demokratycznego i obywatelskiego.

<sup>29</sup> M. WEBER: *The Theory of Social and Economic Organization*. New York 1964, s. 325.

<sup>30</sup> A. JASIŃSKA-KANIA: *Wartości moralne i postawy polityczne*. W: *Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia*. Red. A. RYCHARD, A. SULEK. Warszawa 1988, s. 158; A. JASIŃSKA-KANIA: *Orientacje moralne a problemy legitymizacji władzy w Polsce*. W: *Spółeczeństwo polskie u progu przemian*. Red. J. MUCHA, G. SKAŃSKA, J. SZMATKA, I. UHL. Wrocław—Warszawa—Kra-ków 1991. W artykule tym jest przedstawiona ciekawa koncepcja legitymizacji władzy jako jej uzasadnień i oceny za pomocą kategorii moralnych.

<sup>31</sup> W. WESOŁOWSKI: *Weberowska koncepcja legitymizacji: ograniczenia i kontynuacje*. W: *Legitymizacja...*, s. 62.



Interesujące studia nad legitymizacją władzy prowadzi M. Ziółkowski, przyjmując założenie, że życie społeczne ma zawsze dwa wymiary: „społeczny wymiar wspólnoty oraz polityczny wymiar podporządkowania”, a „podporządkowanie się władzy państwowej wynika z uwzględnienia władzy pojętej jako zdolność do osiągania celów przez hierarchicznie zorganizowane podmioty oraz władzy występującej w sytuacji konfliktu pomiędzy rządzącymi i rządzonymi i będącej grą o sumie zerowej”<sup>32</sup>. Autor przyjmuje między innymi, że podporządkowanie się władzy państwowej osiągnięte jest dzięki uznaniu efektywności rządzenia, wyrażającej się w zdolności władzy do zaspokajania „minimalnych przynajmniej potrzeb większości obywateli”, oraz dzięki „wierze legitymizacyjnej”, co oznacza subiektywne przekonanie, że władza jest prawomocna i wiarygodna, sprawiedliwa, słuszna i zasługująca na uznanie<sup>33</sup>. W swojej koncepcji legitymizacji władzy badacz zwraca również uwagę na mechanizmy przemocy symbolicznej, nawiązując do prac P. Bourdieu oraz P.L. Bergera i T. Luckmanna, słusznie podkreślając za P. Bourdieu, że przemoc symboliczna to najsubtelniejsza forma sprawowania władzy. Jest to forma przemocy, która dokonuje się na podmiocie społecznym przy jego współudziale, a narzucanie arbitralności kulturowej jest tym skuteczniejsze, im mniej ta arbitralność jest uświadamiana<sup>34</sup>. Przywołuje też tezę P. Bergera i T. Luckmanna wskazującą na przemoc symboliczną jako nieodłączny element przekazywania kultury w socjalizacji pierwotnej, którą cechuje subiektywna nieuchronność umocowana w międzypokoleniowej przemocy symbolicznej, umożliwiającej — jak dodaje M. Ziółkowski — „nie tylko kulturalizację nowego pokolenia, ale i samo funkcjonowanie i reprodukcję społeczeństwa”<sup>35</sup>.

Motyw legitymizacji jest instrumentem walki politycznej i często bywa stosowany jako argument w toczących się sporach politycznych, na przykład wówczas gdy przywódca jednej z partii politycznych, któremu nie podoba się ewentualny rozwój sytuacji politycznej w kraju, grozi zorganizowaniem obywatelskiego nieposłuszeństwa wobec władzy prezydenta, co właśnie można postrzekać jako inicjatywę na rzecz delegitymizacji władzy<sup>36</sup>.

W nurcie teoretycznym ujmującym zagadnienie legitymizacji w szerszym kontekście przedmiotowym legitymizacja jest pojmowana jako wytwarzanie no-

---

<sup>32</sup> M. ZIÓLKOWSKI, B. PAWŁOWSKA, R. DROZDOWSKI: *Jednostka wobec władzy*. Poznań 1994, s. 31.

<sup>33</sup> „Nie wystarczy to, że władza jest legalna i powołana zgodnie z uznawanymi procedurami, nie wystarczy na dłuższą metę nawet to, że realizuje ona pewne wartości symboliczne, musi być ona także skuteczna w rozwiązywaniu podstawowych, o głównie ekonomiczno-socjalnej naturze, problemów życia codziennego”. Ibidem, s. 32.

<sup>34</sup> M. Ziółkowski cytuje tu prace: P. BOURDIEU: *Réponses*. Paris 1992 oraz P. BOURDIEU, J.C. PASSERON: *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Warszawa 1990.

<sup>35</sup> M. ZIÓLKOWSKI, B. PAWŁOWSKA, R. DROZDOWSKI: *Jednostka wobec władzy...*, s. 29.

<sup>36</sup> Wywiad z Donaldem Tuskiem, „Gazeta Wyborcza” z dn. 3 lutego 2007 r.

wych znaczeń, które „służą integracji znaczeń już związanych z różnymi procesami instytucjonalnymi. Uprawomocnienie ma na celu uczynić obiektywizację ‘pierwszego rzędu’, które zostały już zinstytucjonalizowane, obiektywnie dostępnymi i subiektywnie uznanymi”<sup>37</sup>. P. Berger i T. Luckmann wymieniają cztery nakładające się na siebie poziomy uzasadnienia zobiektywizowanej rzeczywistości. W diachronicznej perspektywie początkowa forma legitymizacji dokonuje się poprzez język, który nazywa i taksonomizuje rzeczywistość, uprawomocniając ją przez to samo. Jest tu właśnie miejsce na podstawowe pojęcia religijne odnoszące się do opisu świata (jego powstawania czy właśnie stworzenia), jak i kwalifikacji moralnej zachowań ludzkich<sup>38</sup>. Za pośrednictwem języka dokonuje się tworzenie właściwego danej religii obrazu społecznego świata, jak również doświadczenia religijnego oraz rozmaitych postaci ludzkich aktywności. Język religijny nie tylko pełni funkcje reprezentatywne, ekspresywne czy komunikacyjne, jego rola polega również na kreowaniu struktur sensowności świata. Nie można zrozumieć religii poza właściwym jej językiem. Za jego pośrednictwem dokonuje się włączenie jednostek i społeczności w religijnie legitymizowany zobiektywizowany świat znaczeń, wartości, symboli, norm i wzorów zachowań, wymuszających swoje aktualizacje w praktykach życia społecznego i jego nieustanne odtwarzanie.

<sup>37</sup> P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Społeczne tworzenie rzeczywistości...*, s. 150—151.

<sup>38</sup> Socjologicznie interesujący jest spór o język religijny w jego funkcjach legitymizujących, jaki toczy się w kręgu kultury malezyjskiej. Jak podaje Serwis Radia Watykańskiego z dnia 2 stycznia 2009 roku, „Jedyny w Malezji tygodnik katolicki „Herald” zagroził miejscowym władzom procesem sądowym za naruszanie praw mniejszości religijnych. Każde czasopismo w tym azjatyckim kraju musi zwracać się co roku o rządowe zezwolenie na publikację. 30 grudnia „Herald” otrzymał list ministerstwa spraw wewnętrznych zezwalający na wydawanie go po angielsku, chińsku i tamilsku. Wstrzymano jednak publikację w języku malajskim. Redaktor naczelny pisma, ks. Lawrence Andrew, zaprotestował 2 stycznia przeciw decyzji ministerstwa. Zapowiedział, że jeśli w ciągu tygodnia nie zostanie ona odwołana i nie będzie żadnej odpowiedzi, „Herald” może wejść na drogę sądową. Przedstawiciel malajskiego ministerstwa oświadczył, że na publikację katolickiego tygodnika w głównym języku kraju zezwoli ono, gdy sąd rozstrzygnie skargę redakcji co do zakazu używania w języku malajskim słowa „Allah” na określenie Boga. Wydano go wszystkim niemuzułmańskim publikacjom po malajsku. Według ministerstwa „Allah” można nazywać jedynie Boga czczonego przez muzułmanów. Wyznawcom innych religii pozostawia się termin „Tuhan”, określający „bóstwo” w ogólności. Redakcja „Heralda” uważa, iż decyzja ta nie ma podstaw prawnych, i zwróciła się do sądu, który ma rozpatrzyć tę sprawę w przyszłym miesiącu. Termin „Allah”, pochodzący z arabskiego, bynajmniej nie jest wyłącznie islamski. Mahomet przejął go od chrześcijan, którzy do dziś powszechnie nazywają tak Boga w krajach arabskich, a także w Indonezji. Chrześcijanie języka malajskiego stosują go od wieków. Muzułmanie stanowią 60 proc. 27-milionowej ludności Malezji i używają języka malajskiego. Z mniejszości etnicznych najliczniejsi są Chińczycy, których jest 25 proc. Są wśród nich buddyści i chrześcijanie. Prawie 10 proc. liczy mniejszość indyjska, wyznająca głównie hinduizm, ale także chrześcijaństwo. W użyciu jest tam również język angielski. Malajski ma szczególne znaczenie jako urzędowy język Malezji”.



Drugi poziom legitymizacji zawiera schematy wyjaśniające, odnoszące się do zbiorów obiektywnych znaczeń, które cechuje pragmatyczność i bezpośrednie powiązanie z konkretnymi działaniami. Przykładem mogą być przysłowia i maksymy moralne, zawierające uogólnioną wiedzę o prawidłowościach życia społecznego, ale również wyrażające aksjonormatywne ukierunkowanie wzorów działań społecznych i reguł rządzących subiektywnym postrzeganiem normalności i oczywistości ładu społecznego. Za ilustrację mogą służyć teksty ze starotestamentowej Księgi Koheleta, Księgi Syracha czy też niektóre przypowieści ewangeliczne. Trzeci poziom legitymizacji stanowią teorie legitymizujące sektor instytucjonalny przy zastosowaniu rozbudowanej wiedzy. Wraz z rozwojem wyspecjalizowanych teorii uprawomocniających oraz powołaniem do dysponowania nimi specjalnych osób uprawomocnienie zaczyna wykraczać poza zastosowanie praktyczne i staje się czystą teorią. Przykładem są koncepcje teologiczne wyprowadzające porządek społeczny z trynitarystycznej lub subordynacyjnej teologii Trójcy Świętej<sup>39</sup>. Czwarty poziom uprawomocnienia tworzą uniwersa symboliczne. „Są to kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość”<sup>40</sup>.

Rzeczywistość społecznego świata trwa dzięki procedurom legitymizacji. Pojęcie legitymizacji — w szerszym rozumieniu — obejmuje więc uprawomocnienie, usprawiedliwienie, uzasadnienie i usensownienie wartości, symboli i wzorów działań, co sprawia, że stają się one w planie rzeczywistości życia codziennego standardami oczywistymi i naturalnymi, niebudzącymi wątpliwości, tworząc względnie trwałe struktury społecznego świata.

Legitymizacja jest procesem społecznym podlegającym dynamice ciągłości i zmiany. Jej zaprzeczeniem jest dezintegracja kultury i dezorganizacja społeczeństwa. Świat społeczny trwa poprzez procesy jego uprawomocniania, usprawiedliwiania, usensowniania i uzasadniania. W społecznościach współczesnych, wewnętrznie zróżnicowanych, rywalizują ze sobą konkurencyjne światopoglądy, estetyki, epistemologie, orientacje polityczne, religie, paradygmaty naukowe, roszcząc sobie prawo do wyłączności i dominacji. Alternacji osobowości, czyli kulturowo legitymizowanej możliwości wybierania między różnymi, czasem sprzecznymi, systemami znaczeń i wartości, stającej się zasadą stylu życia, towarzyszy społeczne przyzwolenie lub nawet zachęta. Poznanie społecznych mechanizmów legitymizacji stanowi ważny czynnik zrozumienia dynamiki współczesnego społeczeństwa i ontologicznego statusu społecznej rzeczywistości.

<sup>39</sup> S. RUNCIMAN: *Teokracja bizantyjska*. Warszawa 1982. Zob. też: W. ŚWIĄTKIEWICZ: *Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata*. W: *Społeczny świat i jego legitymizacje*. Red. W. ŚWIĄTKIEWICZ. Katowice 1993.

<sup>40</sup> P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Społeczne tworzenie rzeczywistości...*, s. 155.

### 3. Religijne wymiary legitymizacji

Anthony Giddens, rozważając problem religii jako przedmiotu refleksji socjologicznej, postawił ciekawe pytanie: *czym religia nie jest?* Odpowiedź na nie zawarł w czterech punktach. 1. Nie należy utożsamiać religii z monoteizmem; 2. Nie należy utożsamiać religii z obecnymi w niej zaleceniami moralnymi wiążącymi postępowanie człowieka; 3. Niekoniecznie religia musi zawierać w sobie objaśnienie początku świata; 4. Nie wszystkie religie włączają w swoje systemy istnienie świata „niedostępnego zmysłom”<sup>41</sup>. Ta specyficzna dla antropologii kulturowej perspektywa badań nad religią jest w mojej pracy znacznie zawężona, *de facto* skupia się ona na legitymizującej funkcji, jaką wobec świata społecznego pełni chrześcijaństwo, z wieloma ilustracjami, które będą czerpane z Kościoła rzymskokatolickiego. Chrześcijaństwo jest religią monoteistyczną, silnie powiązaną z zaleceniami moralnymi, zawiera objaśnienie początku świata i wyznacza obszary „zmysłom niepojęte”. Chrześcijaństwo to religia ze swej istoty społeczna, inspirująca zmiany społeczne, będące konsekwencją postępowania wyznawców zgodnego z moralnymi zasadami religii. „Takie religie wytworzą napięcie i dynamikę emocjonalną, praktycznie nieobecne w religiach Wschodu”<sup>42</sup>. Chrześcijaństwo jako „religia zbawienia”, w opozycji do „religii pozaświatowych”<sup>43</sup>, ma charakter „rewolucyjny”. Zakłada nieustanną walkę z grzechem i stymuluje do przeciwstawiania się zastanemu porządkowi rzeczy. Tworzy nowe doktryny społeczne, inspirowane odczytywaniem sensu chrześcijaństwa w konkretnych warunkach historycznych i społecznych oraz zmieniających się kontekstach kulturowych. Przykładem z najnowszej historii jest doktryna subsydiaryzmu, ogłoszona najpierw w encyklice Leona XIII *Rerum novarum* (1891) i rozwinięta przez Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno* (1931), przyjęta przez ojców założycieli wspólnej Europy jako podstawa ustrojowa Unii Europejskiej. Subsidiaryzm, zwany inaczej zasadą pomocniczości w powiązaniu z zasadą solidarności, można uznać za najbardziej współcześnie eksponowaną teorię legitymizującą porządek społeczny w Europie. Społeczeństwo nie jest celem samo dla siebie i z jego służebnej natury wynika to, że powinno wkraczać tam, gdzie jego pomoc okazuje się niezbędna. Zasada pomocniczości zapewnia możliwość tworzenia struktur wielopoziomowych. Klasyczne sformułowanie zasady pomocniczości jest zawarte w ogłoszonej w 1931 roku encyklice Piusa XII *Quadragesimo Anno*: „Jak nie wolno jednostkom wydzieierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą sami wykonać, z własnej inicja-

<sup>41</sup> A. GIDDENS: *Socjologia*. Warszawa 2004, s. 554.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 562.

<sup>43</sup> M. WEBER: *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*. Wyd. 2. Kraków 2006.

tywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełniać i przekazywać je społecznościom większym i wyższym. Wszelka działalność społeczna ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć je lub wchłaniać". Aktualność takiego sposobu legitymizacji ładu społecznego potwierdził Benedykt XVI przed Papieską Akademią Nauk Społecznych, zwracając uwagę na „współzależność czterech filarów katolickiej nauki społecznej, którymi są: godność osoby ludzkiej, wspólne dobro, pomocniczość i solidarność”<sup>44</sup>.

Chrześcijaństwo jest zanurzone w społecznej rzeczywistości i nie jest ucieczką od trudów świata społecznego, jako system religijny jest motorem jego rozwoju cywilizacyjnego. Nawet modlitwa jako ściśle religijna forma rytuału nie jest ucieczką od rzeczywistości. Papież Benedykt XVI w drugą niedzielę Wielkiego Postu roku 2007 wyjaśniał w rozważaniu przed modlitwą „Anioł Pański”, że „dla chrześcijanina modlić się nie znaczy uciekać od rzeczywistości i odpowiedzialności”. Zwracając się do pielgrzymów zebranych na Placu św. Piotra w Watykanie, papież mówił, że modlitwa stanowi kwestię życia lub śmierci. „Tylko bowiem ten, kto się modli, czyli powierza się Bogu, może wejść do życia wiecznego, którym jest sam Bóg”<sup>45</sup>. „Religie zbawienia”, posługując się terminologią M. Webera, są najbardziej rozpowszechnionym i najskuteczniejszym zarazem narzędziem legitymizacji świata<sup>46</sup>.

Historyczna rola, jaką odgrywa religia w procesach legitymizacji, polega na jedynej w swoim rodzaju zdolności do umieszczania fenomenu ludzkiej egzy-

<sup>44</sup> Benedykt XVI do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 2—6 maja 2008 r. [www.wiara.pl,7.05.2008](http://www.wiara.pl,7.05.2008).

<sup>45</sup> BENEDYKT XVI: *Modlitwa to nie ucieczka od rzeczywistości*. „Droży bracia i siostry! W dzisiejszą drugą niedzielę Wielkiego Postu ewangelista Łukasz podkreśla, że Jezus wszedł na górę, »aby się modlić« (9, 28) wraz z Apostołami Piotrem, Jakubem i Janem, a »gdy się modlił« (9, 29), nastąpiła świetlista tajemnica Jego przemienienia. Dla trzech Apostołów wejście na górę oznaczało więc udział w modlitwie Jezusa, który często oddalał się, aby się modlić, szczególnie o świcie i po zachodzie, a czasem na całą noc. Jednakże tylko tym razem, na górę, chciał On ukazać swym przyjaciółom wewnętrzną światłość, która przepelniała Go, kiedy się modlił: Jego twarz — czytamy w Ewangelii — rozjaśniła się, a odzienie pozwoliło na ukazanie się blasku Osoby Bożej Słowa wcielonego (por. Łk 9, 29). Jeszcze jeden szczegół właśnie w opowieści św. Łukasza zasługuje na podkreślenie: chodzi mianowicie o wskazanie przedmiotu rozmowy Jezusa z Mojżeszem i Eliaszem, którzy ukazali się obok Niego, kiedy się przemienił. Oni — opowiada ewangelista — »mówili o Jego odejściu (po grecku *éxodos*), którego miał dokonać w Jerozolimie« (9, 31). Jezus zatem słucha Prawa oraz Proroków, którzy mówią o Jego śmierci i zmartwychwstaniu. W swym wewnętrznym dialogu z Ojcem nie wykracza On poza historię, nie uchodzi przed misją, dla której przyszedł na świat, chociaż wie, że aby osiągnąć chwałę, musi przejść przez Krzyż. Owszem, Chrystus wchodzi głębiej w tę misję, przylegając całym sobą do woli Ojca i ukazuje nam, że prawdziwa modlitwa polega właśnie na połączeniu naszej woli z wolą Boga”. Watykan, 4.03.2007. [www.kai.pl, 5.03.2007](http://www.kai.pl, 5.03.2007).

<sup>46</sup> Szacuje się, że wyznawcy chrześcijaństwa stanowią około 34% społeczności światowej.

stencji w kosmicznym firmamencie<sup>47</sup>. Legitymizacja świata — jego struktur, porządku i sensu — jest najważniejszą funkcją religii wobec świata. Niepewne konstrukcje rzeczywistości (*die ungesicherten Wirklichkeitkonstruktionen*) „rzeczywistego” społeczeństwa łączy z rzeczywistością najwyższą i ostateczną. Nadaje ona społecznemu światu fundament świętej rzeczywistości, która z mocy definicji leży „po tamtej stronie” przypadkowości ludzkich myśli i pragnień, czyniąc jasnym i zrozumiałym kierunek dążności świata (*Weltrichtung*)<sup>48</sup>. Religia legitymizuje świat w jego najbardziej podstawowym, a zarazem globalnym wymiarze; nadaje mu znaczenie i wartość, strukturyzuje i hierarchizuje, wyznacza parametry czasu i przestrzeni, tworząc uniwersum symboliczne, do którego świat należy, a które obejmuje sobą nie tylko świat, gdyż w perspektywie religii, gdy jako przykład wziąć tradycję biblijną, pierwiej niż świat, przed światem, jest Bóg. Księga Rodzaju, opisując początki świata, wyraźnie podkreśla: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”<sup>49</sup>. Komentator Księgi dodaje: „Odwieczny i niezależny od materii Bóg jest bezwzględnym początkiem całego stworzenia”<sup>50</sup>. Swoistość religijnego odniesienia do świata polega na pełnej i całościowej jego legitymizacji: od podziału czasu i przestrzeni na dzień i noc, na dni pracy i dzień spoczynku, po wyznaczenie człowiekowi szczególnego miejsca w Kosmosie, afirmując go jako istotę rozumną, ale jeszcze bardziej „jako naczynie nadprzyrodzonej łaski i jako rodzaj, który dzięki zbawczemu czynowi Chrystusa, Syna człowieczego i Bożego, wywyższony został ponad wszelki rozum i przyrodę”<sup>51</sup>. Wiara daje człowiekowi „istotne treści dotyczące jego »skąd« i jego »dokąd«, pewność, która nas łączy i podtrzymuje w życiu i w momencie śmierci. Taka wiara jest otwarta na rozum; otwarcie i odpowiedzialność wobec rozumu są czymś istotnym dla wiary”<sup>52</sup>. W tradycji chrześcijańskiej procedury legitymizacyjne są immanentnie wpisane w formułę Kościoła jako instytucji.

Analitycznie można wyodrębnić dwojakiego rodzaju procedury legitymizacyjne, z których jedne mają charakter *wewnętrzny*, a drugie *zewnętrzny*, oraz dwa profile legitymizacji: *podmiotowy* i *przedmiotowy*.

Dobłą ilustracją procedur *legitymizacji wewnętrznej*, czyli istniejącej w obrębie danego systemu religijnego, jest sposób ustanowienia Kościoła. Ewangelie dostarczają dokładnych opisów sytuacji, w jakich Chrystus otrzymał legitymiza-

<sup>47</sup> P.L. BERGER: *Der Zwang zur Haeresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1979, s. 35.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>49</sup> *Biblia. Księga Rodzaju*, rozdz. 1.1.

<sup>50</sup> W. BOROWSKI: *Wstęp do Księgi Rodzaju*. W: *Biblia Tysiąclecia*. Poznań—Warszawa 1971.

<sup>51</sup> M. SCHELER: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s. 145.

<sup>52</sup> V. POSSENTI: *Religie światowe wobec pytania o prawdę*. Wywiad z kardynałem Josephem Ratzingerem. „Społeczeństwo” 2005, z. 4—5, s. 721. Przedruk z pracy zbiorowej *Il monoteismo. Annuario di filosofia* 2002. Milano, Mondadori 2002.

cję swojego posłannictwa. Jedną z nich, podaną w Ewangelii św. Mateusza, dotyczy wydarzenia na górze Tabor, podczas którego towarzyszący Jezusowi uczniowie zobaczyli „obłok świetlany”, a z obłoku usłyszeli głos: „To jest mój syn umiłowany, w którym mam upodobanie. Jego słuchajcie”<sup>53</sup>. Przytoczyć też warto podstawowe dla zachowania ciągłości władzy w Kościele umocowanie pozycji apostoła Piotra w wypowiedzi Jezusa skierowanej do niego: „Ty jesteś Piotr (czyli skała) i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemożą”<sup>54</sup>. Z interpretacji tej wypowiedzi w tradycji Kościoła Zachodniego wyprowadza się prymat biskupa Rzymu i zasadę sukcesji apostołowej, która wciąż jest żywą regułą funkcjonowania chrześcijańskich konfesji. Przypominając o prymacie piotrowym, papież Benedykt XVI podkreśla między innymi: „Piotr będzie skalnym fundamentem, na którym oprze się budowla Kościoła; będzie on miał klucze królestwa niebieskiego, aby otwierać je tym, których uzna za sprawiedliwych; będzie mógł wreszcie wiązać lub rozwiązywać w tym znaczeniu, że będzie mógł ustanawiać bądź zakazywać to, co uzna za konieczne dla życia Kościoła, który jest i pozostaje Chrystusowy. Jest to zawsze Kościół Chrystusa, a nie Piotra. Tak w sposób obrazowy opisano to, co w późniejszej refleksji określone zostanie mianem »prymatu jurysdykcji«”<sup>55</sup>. Papież Benedykt XVI zrezygnował z tradycyjnie przysługującego mu tytułu „Patriarchy Zachodu”, zachowując między innymi tytuły: „Wikariusza Jezusa Chrystusa” i „najwyższego Kapłana Kościoła Powszechnego”, czym wzbudził kontrowersje oraz protesty w Kościele prawosławnym, który odczytuje w tym geście wyeksponowanie statusu „uniwersalnej jurysdykcji”, na którą prawosławni chrześcijanie się nie zgadzają<sup>56</sup>. Spory ilustrujące aspekty proceduralne legitymizacji wewnętrznej toczono także w Polsce, co widać przede wszystkim w kontekście konfliktów wokół rozgłośni Radia Maryja i jej dyrektora. Dotyczą one rozmaitych spraw, ale między innymi pojawia się w nich istotny dla naszych rozważań problem ustalenia tego, co to jest Kościół, kto jest Kościołem i kto ma prawo w imieniu Kościoła się wypowiadać. W trakcie kolejnego medialnie nagłośnionego sporu wokół Radia Maryja na pytania dziennikarki repre-

<sup>53</sup> Ewangelia św. Mateusza, rozdz. 17,5.

<sup>54</sup> Ibidem, rozdz. 16,18—19.

<sup>55</sup> Katecheza na audiencji generalnej w dniu 7 czerwca 2006 roku. *Papieska katecheza o prymacie piotrowym*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 8.06.2006.

<sup>56</sup> Z zaniepokojeniem przyjęli decyzję papieża o rezygnacji z tytułu Patriarchy Zachodu hierarchowie patriarchatu Konstantynopola. 8 czerwca 2006 roku Święty Synod patriarchatu wydał oświadczenie w tej kwestii. Zdaniem prawosławnych duchownych, niepokojący jest fakt, że rezygnując z tytułu Patriarchy Zachodu, papież pozostawił sobie tytuły „Wikariusza Jezusa Chrystusa” oraz „najwyższego Kapłana Kościoła Powszechnego”. Tytuły te mówią o uniwersalnej jurysdykcji biskupa Rzymu, a z tym prawosławni chrześcijanie nigdy się nie zgadzali — głosi oświadczenie. W oświadczeniu hierarchowie podkreślili, że decyzja o zniesieniu tytułu patriarchy, akurat na kilka miesięcy przed rozmowami katolicko-prawosławnymi na temat prymatu, była nie na miejscu i może zaszkodzić dialogowi. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 16.06.2006.

zentującej „Gazetę Wyborczą” ks. prof. Remigiusz Sobański, uznany profesor prawa kanonicznego, odpowiada: „Proszę pani, mogę powiedzieć tylko tyle: 13 lat temu należało zdecydowanie powiedzieć, że ta firma działa na własny rachunek, nie wiem — redemptorystów albo ojca Tadeusza Rydzyka, prywatnej osoby. Że nie ma nic wspólnego z Kościołem. To było minimum, które należało zrobić, ale tak się nie stało. Mogę tylko żałować”<sup>57</sup>. Nie trzeba dodawać, że taka ekskluzyjna definicja Kościoła nie znajduje powszechnej akceptacji, a inicjatywa medialna redemptorystów uznawana jest też za ważne dzieło ewangelizacji, czyli misji prowadzonej w Kościele i przez Kościół. Tak zapewne można rozumieć wypowiedzi ordynariusza kaliskiego bp. Stanisława Napierały poświęcone relacji mediów i wychowania, w których jednoznacznie identyfikuje Radio Maryja z Kościołem i jego działalnością misyjną<sup>58</sup>. Nie jest moim najmniejszym zamierzeniem śledzenie sporów wokół Radia Maryja ani też prezentowanie obrony argumentacji stron będących ze sobą w konflikcie. Trudno jednak nie zauważyć, że są te spory trafną ilustracją procedur legitymizacji wewnętrznej, której zadaniem jest niebudząca wątpliwości i uchodząca za

<sup>57</sup> Pełny tekst rozmowy: Aleksandra Klich: Episkopat miał się zająć w najbliższą sobotę sprawą taśm o. Rydzyka, pod warunkiem że prokuratura uzna, iż są autentyczne. Wczoraj okazało się, że prokuratura w ogóle nie dopatrzyła się w sławnym wykładzie znamion przestępstwa. Co teraz zrobią biskupi? — Prof. R. Sobański: Nie wiem, co zrobią. Ale nie redukujemy problemu Radia Maryja tylko do tych taśm i do stanowiska prokuratury. Gdybyśmy tak zrobili, popełnilibysmy błąd. Wykłady to kwestia prawdy lub oszczerstwa, problem pewnego pomówienia, tymczasem w sprawie ojca Rydzyka chodzi o coś więcej. — A.K.: O co? — R.S.: O treści przekazywane przez Radio Maryja. — A.K.: Że są antysemitkie i niezgodne z nauką Kościoła? — R.S.: Proszę pani, mogę powiedzieć tylko tyle: 13 lat temu należało zdecydowanie powiedzieć, że ta firma działa na własny rachunek, nie wiem — redemptorystów albo ojca Tadeusza Rydzyka, prywatnej osoby. Że nie ma nic wspólnego z Kościołem. To było minimum, które należało zrobić, ale tak się nie stało. Mogę tylko żałować. — A.K.: Problem stał się palący. Jak go rozwiązać? — R.S.: Nie mnie radzić cokolwiek biskupom. Ale wczoraj na łamach „Gazety Wyborczej” ksiądz arcybiskup Szczepan Wesoły powiedział, że Episkopat powinien się zwrócić do Kongregacji ds. Zakonów i Instytutów Świeckich. Mogę powtórzyć: tak, tędy droga. Na pewno biskupi nie mogą zakazać ojcu Rydzykowi działalności. Jeśli uznają, że jest szkodliwa, to winni przedłożyć takie oświadczenie w Watykanie. — A.K.: Będą zgodni i tak zrobią? — R.S.: Nie znam odpowiedzi na to pytanie. Cyt. za: [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 21.07.2007.

<sup>58</sup> „W sanktuarium św. Józefa w Kaliszu jak co miesiąc modlono się wczoraj w intencji obrony życia i za rodziny. Tematem spotkania była kwestia relacji mediów i wychowania. Ksiądz biskup Stanisław Napierała nawiązał także do ostatnich ataków na Radio Maryja, w które zostali wplątani księża biskupi. »Zostawcie Radio Maryja!« — apelował ksiądz biskup do tych, którzy chcą zniszczyć Radio i jego dyrektora o. Tadeusza Rydzyka. »Zostawcie w spokoju biskupów i nie manipulujcie nimi! Nie uderzajcie w Kościół!« — mówił ze smutkiem hierarcha, dodając, że tyle jest do zrobienia w Polsce, w dziele ewangelizacji, a niszczenie Radia to tylko sianie zamętu. »Ojczce Tadeuszu, jesteś człowiekiem, którego Bóg błogosławi! Bóg Cię błogosławi, bo nie byłoby tych dzieł, z którymi utożsamiają się miliony Polaków w kraju i za granicą, gdyby nie było, Ciebie, Ojczce!« — podkreślił pasterz Kościoła kaliskiego, zwracając się do Ojca Dyrektora. »Taka jest prawda!« — dodał”. „Nasz Dziennik” z dn. 7 września 2007 r.



oczywistą odpowiedź na pytanie, co to jest Kościół, kim jest Kościół i kto w imieniu Kościoła podejmuje działania, czyje działania są „prawomocne”, niekoniecznie tylko w wąskim jurydycznym sensie, ale w sensie społecznego oczekiwania i akceptacji tych działań; mają znaczenie i wartość jako działanie podejmowane przez Kościół.

Procedury legitymizacji wewnętrznej mają wymiar ponadczasowy. Nie ograniczają się w swej skuteczności do miejsca i historii, chociaż jako fakty zaistniałe w rzeczywistości społecznej mają swoje terytorialne i temporalne sygnatury. Efektywność społeczna procesów legitymizacji wewnętrznej jest oparta przede wszystkim na mocy aktu wiary, zawierzenia: wiara w prawomocność „władzy” nadaje subiektywny sens zachowaniom jednostek oraz grup, jak również posłuszeństwu okazywanemu „władzy”. Ważne znaczenie ma moc illokucyjna definicji sytuacji, wpływająca na przykład ze statusu „władzy”, może być ona rezultatem nie tylko usytuowania w hierarchii pozycji tworzących porządek instytucjonalny, ale również posiadanych cech osobowości charyzmatycznej. Delegitymizacja wyrasta natomiast z pojawiających się wątpliwości, z braku zaufania, a przede wszystkim z utraty wiary. To właśnie próba delegitymizacji kluczowej dla chrześcijaństwa doktryny o boskim pochodzeniu Chrystusa wywołuje gwałtowny konflikt wokół książki Dana Browna pt. *Kod Leonarda da Vinci*. Kościoły chrześcijańskie za pośrednictwem swoich instytucji, autorytetów, ruchów społecznych podjęły walkę na różnych polach — od wykazania błędów historycznych i teologicznych po nawoływanie do nieczytania książki oraz bojkot filmu — z globalną próbą podkopania fundamentów wiary i wzbudzenia w skali masowej nieufności wobec chrześcijaństwa i chrześcijańskich Kościołów: „[...] Konstantyn wiedział, że musi umocnić tę nową tradycję chrześcijańską, i zwołał słynny sobór powszechny zwany nicejskim pierwszym [...]. Podczas tego soboru debatowano i rozstrzygano w drodze głosowania wiele elementów chrześcijaństwa [...] no i boskość Jezusa Chrystusa. [...] aż do tamtej chwili Jezus był postrzegany przez wyznawców jako śmiertelny prorok [...]. Wielki i potężny człowiek, lecz mimo wszystko człowiek. Śmiertelnik [...]. Ustanowienie Jezusa »Synem Bożym« oficjalnie zaproponowano i przegłosowano podczas soboru nicejskiego [...]. I o mało nie przepadł. Niemniej ustanowienie boskości Chrystusa było kluczowym w świetle dalszego zjednoczenia imperium rzymskiego i niezbędnym elementem ustanowienia nowej władzy Watykanu”<sup>59</sup>, Kościół stał się jedyną drogą człowieka dążącego do zbawienia. Ogromna popularność książki, której łączną sprzedaż szacuje się na 40 mln egzemplarzy, dodatkowo „zmultiplikowanych” obrazem filmowym, powoduje, że

---

<sup>59</sup> D. BROWN: *Kod Leonarda da Vinci*. Warszawa 2006. Książka ukazała się w roku 2003. W notce reklamowej polski wydawca podał, że książka bije wszelkie rekordy popularności, znajduje się na listach bestsellerów całego świata. Łączna sprzedaż sięga 40 mln egzemplarzy. W 2006 roku na ekrany kin weszła adaptacja filmowa książki. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 8.07.2006.

konfrontacja z tradycją chrześcijaństwa, teologią, Kościołem nabiera niespotykanego dotąd wymiaru. Komentując sukces wydawniczy powieści *Kod Leonarda da Vinci*, francuski kardynał Paul Poupard oświadczył, że fenomen ten ujawnia „ignorancję milionów i zmysłową rozkosz mediów” w promowaniu nieprawdy. „To szokujący i niepokojący fenomen kulturowy, który odzwierciedla, z jednej strony, ignorancję milionów ludzi, z drugiej zaś zmysłową rozkosz, jakiej doznają media w promowaniu dzieł niemających nic wspólnego z prawdą” — powiedział paryskiemu radiu Europe 1 kard. Poupard, który stoi na czele Papieskiej Rady do spraw Kultury<sup>60</sup>. Zasadniczo błędne jest przekonanie, że książka i film popularnością swoich tez godzą jedynie w Kościół rzymskokatolicki, co wydaje się eksponować wątek sensacyjno-kryminalny związany z *Opus Dei*. W istocie swej, na co wskazuje cytowany fragment książki, jest to próba delegitymizacji podstawowej dla chrześcijaństwa doktryny przyjętej przez I Sobór Nicejski (25 maja 325 r.) o bóstwie Jezusa Chrystusa. Credo nicejskie jednoznacznie ogłasza doktrynę, że Syn Boży jest „Bogiem z Boga, Światłością ze Światłości, Bogiem Prawdziwym z Boga Prawdziwego”, uznawaną nie tylko przez Kościół Zachodni. Stąd protesty przeciw popularyzacji książki i filmu pochodzą od różnych Kościołów chrześcijańskich i są obroną podstaw chrześcijańskiej religii bez względu na konfesyjne denominacje. Byłaby to też stosowna okazja do podjęcia wspólnych inicjatyw w obronie chrześcijaństwa. Kościoły chrześcijańskie bardziej jednak wydają się zajęte wewnętrznymi sporami o celibat, ordynacje kobiet, afery seksualne niż „obroną wiary”. Ewangelikalni protestanci w USA kłócą się o ekologię — czytamy na portalu serwisu ekumenicznego<sup>61</sup>, a tydzień po zakończeniu pięciodniowego spotkania anglikańskich biskupów w Tanzanii Kościół Anglii odbył swój Synod Generalny, na którego rozpoczęciu abp Rowan Williams powiedział, że społeczeństwo postrzega Kościół anglikański jako wspólnotę, która ma obsesję na punkcie seksu. Arcybiskup Canterbury tłumaczył, że światowa Wspólnota Anglikańska jeszcze raz powinna podjąć próbę uratowania jedności, zamiast eskalować podziały<sup>62</sup>.

Utrata zaufania do procedur wewnętrznej legitymizacji oznaczałaby skruszenie fundamentu świętej rzeczywistości legitymizującej porządek wszystkich segmentów symbolicznego uniwersum.

Procedury *legitymizacji zewnętrznej* tworzą w istocie historię religii w jej relacji do porządku świata społecznego. Stanowią o dwudziestu wiekach ery chrześcijaństwa, które określiło porządek kosmosu i struktur świata społecznego. Poprzez te procedury najpełniej manifestuje się odniesienie religii do świata w jego najbardziej elementarnych postawach, jak na przykład tych, które do-

<sup>60</sup> Watykan: *Kod da Vinci — ignorancja milionów*. [www.onet.pl](http://www.onet.pl), 15.05.2006.

<sup>61</sup> [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 6.03.2007.

<sup>62</sup> [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 4.03.2007.



tyczą stosunku do przyrody, rozumienia dobra i zła, pojmowania ról kobiecych i męskich czy roli i funkcji rodziny. Przynajmniej od czasów Konstantyna Wielkiego, kiedy to na mocy edyktu mediolańskiego<sup>63</sup> chrześcijanie uzyskali wolność kultu i uznanie prawne, ujawnia się z całą mocą w kręgu kulturowym wyznaczonym wpływami chrześcijaństwa trwający aż po współczesność spór o rolę religii w procesach legitymizacji społecznego świata. Legitymizacja świata wyrastająca z zasad religii i realizowana przez organizację *legitymizowanego panowania*, jaką jest Kościół, oznacza sakralizację (lub uświęcanie) świata w porządku symbolicznego uniwersum. Najbliższa modelu chrześcijańskiej sakralizacji świata była, jak się wydaje, tradycja średniowiecza. W jej obrębie porządek społeczny pojmowany był „jako porządek naturalny, a człowiek dzięki temu, że stanowił jego określoną całość, miał poczucie przynależności [...] wszechświat był ograniczony i nietrudny do wyjaśnienia. Ziemia i człowiek stanowiły jego środek, niebo lub piekło były miejscem przyszłego życia, wszystkie zaś czynności od urodzin aż do śmierci były łatwo czytelne”<sup>64</sup>. Dla średniowiecznego chrześcijanina „istnieć oznaczało być, a być znaczyło nie zmieniać się, przebywać kolejne etapy, lecz trwać [...] jego skłonność do nicości (*habitus ad nihil*) równoważona była przez skłonność przeciwną, kierującą go ku pierwszej przyczynie (*habitus ad causam primam*) [...]”. Czas w końcu wiódł chrześcijanina ku Bogu”<sup>65</sup>. Religia chrześcijańska przez swoje treści i instytucje zmonopolizowała uniwersum symboliczne ówczesnego świata, dokonując jego sakralizacji. Religijne i świeckie aspekty świata wzajemnie się przenikały, wytwarzając specyficzny typ mentalności społecznej przesycanej treściami religijnymi. Doktryna sakralizacji świata jest najbardziej radykalnym projektem legitymizacji zewnętrznej. Później, od czasów renesansu, zainicjowane procesy sekularyzacji w ciągu wieków doprowadziły do prywatyzacji religii i laicyzacji mentalności oraz do względnej marginalizacji znaczenia i efektywności procedur legitymizacji zewnętrznej. Współcześnie, w kręgu kultury europejskiej nabierają one nowego znaczenia w kontekście procesów społeczno-kulturowych opisywanych jako deprywatyzacja religii. Najbardziej widoczne są w inicjatywach narzucenia sakralności świata podejmowanych przez przedstawicieli islamskiego fundamentalizmu<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> A. KRAWCZUK: *Konstantyn Wielki*. Warszawa 1985. Autor ten zresztą podaje w wątpliwość samo istnienie edyktu mediolańskiego (s. 154).

<sup>64</sup> E. FROMM: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 1976, s. 57—59.

<sup>65</sup> Wypowiedź Georges’a Poulet w pracy pt. *Études sur le temps humain*, cytowana przez: J. LE GOFF: *Czas Kościoła i czas kupca*. W: *Czas w kulturze*. Opr. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1988, s. 337.

<sup>66</sup> „Niewierne” z wyrokiem śmierci od islamistów. „Rzeczpospolita” z dn. 6 września 2007 r. Ekstremiści islamscy wyznaczyli karę śmierci za obrazę islamu dla Dounii Ettaib, wiceprzewodniczącej Związku Kobiet Marokańskich we Włoszech, a przy okazji też dla deputowanej Danieli Santanche — podała „Rzeczpospolita” — Na biurku w mediolańskim biurze Dounii Ettaib

**Profil przedmiotowy** w przyjętym tu rozumieniu wskazuje na treści procedur legitymizacyjnych, to znaczy na to, jakie pojęcia, wyobrażenia, systemy wiedzy, przekonań są przywoływane w charakterze systemów legitymizujących uznawane wartości, normy, symbole i realizowane wzory działań społecznych. Szczególną rolę wśród nich odgrywają: religia, moralność, prawo, obyczaje, tradycje kulturowe. Systemy te stanowią bazę, z której zasobów czerpane są uzasadnienia i usprawiedliwienia, a także uprawomocnienia i usensownienia indywidualnych i zbiorowych wyborów aksjonormatywnych i podejmowanych działań. Poszukując źródeł legitymizacji aprobowanych wartości, można trafniej wskazać ich rzeczywiste znaczenie w życiu człowieka i społeczności. Religia jako zbiór prawd wiary, jako Tradycja, Objawienie, jako doktryna moralna, jest „autonomicznym” źródłem treści legitymizujących porządek strukturalny świata społecznego i jedność w kulturze<sup>67</sup>. Religie łączy uznanie transcendentального wymiaru człowieka, a to zawsze znajduje swoje odzwierciedlenie w systemie kultury konkretnych społeczności. Religia jest w pewnym sensie dziełem kultury, a równocześnie jest „czymś, co kulturę, jeśli rozumie się ją jako działalność pochodzącą od człowieka — przekracza poprzez wniesienie do poglądu na świat i na człowieka elementów ponadnaturalnych, pozaludzkich, przez uka-

---

(29 lat, z czego 20 we Włoszech, zamężna z Włochem, jedno dziecko, od miesiąca obywatelstwo włoskie) ktoś położył wycięte z gazety zdjęcie sprzed kilku tygodni, na którym pozuje z włoską deputowaną Santanche. Na zdjęciu widnieje napis zielonym flamastrem po arabsku: „Niewierne”. Magdi Allam, muzułmanin i wicenaczelną „Corriere della Sera”, na łamach dziennika wyjaśnia, że to w języku ekstremistów islamskich wyrok śmierci. W Internecie pojawiły się „fatwy z uzasadnieniem wyroku”. Jedna na stronie zarejestrowanej przez nawróconego na islam Włocha Roberto Piccardo, byłego sekretarza Związku Wspólnot i Organizacji Islamskich we Włoszech. Napisano tam, że publiczne odstępstwo od islamu (przypadek Dounii) należy karać śmiercią. Drugą wydał mieszkający w Katarze Jussef Karadawi, duchowny Bractwa Muzułmańskiego, a na włoski przetłumaczył imam meczetu w Bolonii, któremu lewicowe władze miejskie budują właśnie o wiele większą świątynię. Obie panie naraziły się muzułmanom protestami po rytualnym zamordowaniu przez ojca i krewnych w Brescii w sierpniu ub. r. urodzonej w Pakistanie Hiny Saleem za to, że związała się z Włochem. Santanche, deputowana Sojuszu Narodowego, w 2006 r. w programie telewizyjnym na żywo powiedziała, że kwef nie jest symbolem religijnym wymaganym przez Koran. Obecny w studiu imam meczetu w Segrate pod Mediolanem rzucił na nią kłatwę. Dounia Ettaib założyła w Mediolanie ośrodek, w którym mogą się schronić kobiety prześladowane przez islamskich ojców i mężów. W lipcu protestowały pod budynkiem sądu w Brescii, gdzie rozpoczynał się proces morderców Hiny. Kilka dni później w Mediolanie została zaatakowana przez kilku młodych Arabów. Teraz na obie kobiety wydano wyrok śmierci z religijnym uzasadnieniem. Magdi Allam we wczorajszym wydaniu „Corriere della Sera” pyta, dlaczego włoskie władze ścigają pomywaczy szyb samochodowych i prostytutki, a nawołujący otwarcie i publicznie do mordu imamowie i islamscy zeloci chodzą wolno. Allam kończy: „Nadal chowamy głowę w piasek jak struś. To samobójstwo. Spokojnie czekamy, aż terroryści islamscy wybudują u nas swoje państwo islamskie i islamski wymiar sprawiedliwości”. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 6.09.2007.

<sup>67</sup> D. BELL: *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*. W: *Człowiek. Wychowanie. Kultura*. Red. F. ADAMSKI. Kraków 1993, s. 221.

zanie kontekstu życia ludzkiego, który przekracza i świat przyrody, i świat ludzkich społeczności”<sup>68</sup>. W tym znaczeniu religia jest w swoich funkcjach legitymizacyjnych „teoretycznie wcześniejsza od kultury”, a w tradycji chrześcijańskiej podkreśla się, że w swym najgłębszym przesłaniu aksjologicznym „Ewangelia, a więc także ewangelizacja nie utożsamiają się z żadną kulturą. Są one niezależne od jakiegokolwiek kultury”, co jednak nie oznacza, że nie są „zdolne je przenikać, nie oddając się w służbie żadnej z nich”<sup>69</sup>. W takim rozumieniu Ewangelia, a szerzej Biblia są zbiorem uniwersalnych, ponadhistorycznych treści legitymizujących społeczny świat na wszystkich poziomach procedur legitymizacyjnych: począwszy od nadania nazwy i powstania poziomu rudymenarnego tworzonego przez maksymy i przysłowia, przez doktrynę ładu społecznego, aż do symbolicznego uniwersum jednoczącego i integrującego świat społeczny, łącząc porządek instytucjonalny z personalnym w symboliczną całość. Znaczenie przedmiotowego profilu religijnej legitymizacji silnie podkreślają protestanckie reguły *sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura*, akcentujące rolę indywidualnego odczytania wiary. Sposoby odczytywania sensu treści doktryny religijnej i jej interpretacji stanowią przedmiot dyskusji, kontrowersji, sporów, a nawet konfliktów czy wykluczeń. To wokół nich skupiają się współczesne ruchy ekumeniczne. W jednej z pozytywnych ocen takiej działalności czytamy: „Warto znów podkreślić, że ekumeniczne spotkanie chrześcijan różnych tradycji przyczyniło się do renesansu myśli eklezjologicznej wśród Kościołów reformacyjnych. Zaczęły one z jednej strony powracać do zapomnianego dziedzictwa oraz reflektować niezbadane dotąd obszary teologii. Często dochodziło do przewartościowania dotychczasowych konfesyjnych pozycji i to zarówno wśród teologów rzymskokatolickich, którzy wyraźniej zaczęli dostrzegać osobisty wymiar wiary, oraz protestanckich, którzy zwracali się ku bardziej wspólnotowemu postrzeganiu wiary”<sup>70</sup>. Nowy wymiar dyskusjom, które można traktować jako ilustracje przedmiotowego profilu legitymizacji, nadała ogłoszona 11 lipca 2007 roku notyfikacja Kongregacji Nauki Wiary wskazująca na właściwą interpretację Soboru Watykańskiego II, odnosząca się do „autentycznego znaczenia wyrażenia »Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim«”, co ma, zdaniem przedstawicieli Kongregacji, „przyczynić się do pogłębionego rozumienia tego, czym jest Kościół, oraz skorygować pewne teologiczne odchylenia i nieścisłości. Wreszcie jest to reakcja na wewnętrzniekatolickie problemy teologiczne, które oczywiście mają też znaczenie dla ekumenizmu, tak jak cała treść nauki wiary”<sup>71</sup>. Komentarze przedstawicieli innych Kościołów chrześcijańskich, któ-

<sup>68</sup> Z.J. ZDYBICKA: *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988, s. 144—145.

<sup>69</sup> PAWEŁ VI: *Encyklika Evangelii nuntiandi*, p. 20.

<sup>70</sup> D. BRUNCZ: *Duch Święty i Kościół*. „Magazyn Teologiczny. Semper Reformanda”. [www.ekumenizm.pl/content/article](http://www.ekumenizm.pl/content/article), 3.06.2006.

<sup>71</sup> *Sekretarz Kongregacji Nauki Wiary o nowym dokumencie*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 11.07.2007.

re, jak Kościoły prawosławne, zostały nazwane Kościołami siostrzanymi lub wspólnotami kościelnymi, co odnosi się do tradycji Reformacji, nie podzielały interpretacji zawartych w dokumentach Kongregacji<sup>72</sup>. Podobnie źródłem treści legitymizujących porządek społecznego świata są inne Święte Księgi<sup>73</sup>. Jednym z przejawów współczesnych dyskusji wokół treści legitymizujących porządek świata społecznego są kwestie związane z prawami człowieka, które to prawa w świetle tradycji katolickiej nie mogą być uzależnione od „zmiennej woli większości”, ale właśnie od podstawowych treści chrześcijańskiej wiary. „Podstawowym problemem jest fundament praw człowieka, ponieważ jeśli brakuje im pewnej wizji Magisterium, jeśli nie są one oparte na prawie naturalnym, prawie odwiecznym, a w istocie na Bogu, tracą spójność i moc, są podatne na wciąż nowe interpretacje i modyfikacje — powiedział Rządu Watykańskiemu bp Sanchez. — I oczywiście, kiedy zależą jedynie od prawa pozytywnego, mogą się wśród nich pojawić prawa fałszywe. Kwestią zasadniczą jest tu sama idea osoby ludzkiej, która, jak wiadomo, pochodzi z refleksji Kościoła nad Trójcą Świętą. A zatem pojęcie osoby jest wytworem chrześcijaństwa, podobnie zresztą jak i pojęcie wolności. Inne cywilizacje nie mają koncepcji wolności, nawet Grecy. Możemy powiedzieć, że zasadniczo wszystkie prawa człowieka pochodzą z przesłania Chrystusa. Wiemy, że już w czasach, kiedy odkrywano Amerykę, niektórzy teolodzy w Salamance mówili o prawie wszystkich narodów opartym na prawie naturalnym. Tym, co najbardziej nas dziś niepokoi, jest to, że prawa człowieka nie mają horyzontu teologicznego, który może być naturalny, czyli oparty na prawie naturalnym, bądź też nadprzyrodzony. W takiej sytuacji prawom człowieka grozi kompletny rozkład”<sup>74</sup>.

**Profil podmiotowy** legitymizacji dotyczy instytucji, osób lub grup czy środowisk, które „produkują” treści legitymizujące, dokonują interpretacji treści wiary, zabiegają o zachowanie ich trwałości i ortodoksyjności oraz sprawują pewien rodzaj kontroli nad zgodnością postaw i działań społecznych z przyjętym przez nich modelem człowieka i społeczeństwa. E. Durkheim w swoich analizach istoty religii podkreślał, że „idea religii jest nierozłączna z ideą Kościoła”. Nie ma religijności bez kościelności. Kościół jest przez Durkheima ujmowany jako substrat grupy społecznej. Tworzy go „społeczeństwo, którego członków łączy taki sam rodzaj wyobrażeń o świecie sakralnym i jego stosunkach ze

<sup>72</sup> Ibidem: „Wspólnoty te, powstałe po liczącej półtora tysiąclecia tradycji katolickiej, nie zachowały sukcesji apostołskiej w sakramencie święceń. Brakuje im zatem koniecznego elementu konstytutywnego, aby być Kościołem. Ze względu na brak kapłaństwa sakramentalnego nie utrzymały właściwej, pełnej rzeczywistości Misterium eucharystycznego. Dlatego według nauki katolickiej nie mogą być nazywane »Kościółami« we właściwym tego słowa znaczeniu”.

<sup>73</sup> Zob. *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*. Red. M. KUDELSKA. Kraków 2005.

<sup>74</sup> [www.bollettino.radio.giornale](http://www.bollettino.radio.giornale) del 1.05.2009.

światem *profanum* oraz jednakowe praktyki wyrażające te wspólne wyobrażenia”<sup>75</sup>. Utwierdzają one solidarność grupową, co widać zwłaszcza w momentach wymagających od jednostek przystosowania się do nowych warunków życia, takich jak na przykład narodziny, śmierć osoby bliskiej. Obrzędy zbiorowe, rytuały pozwalają człowiekowi wypracować dystans wobec trudnej, obrosłej kłopotami codzienności i wznieść się w podniosłe obszary świętości, dającej poczucie obcowania z wyższym, tajemniczym, po ludzku niepojętym obszarem rzeczywistości. Religia jest źródłem wartości pozwalającym na trwanie w spójności społecznej nawet wówczas, gdy — jak przewidywał E. Durkheim — „starzy bogowie umarli”. Dla Durkheima istotne jest to, że wszelkie wierzenia, abstrahując od ich treści, niosą z sobą określone zobowiązania wobec członków społeczności i w ten sposób stają się ważnym elementem jej spójności. Kościół „nie jest po prostu stowarzyszeniem kapłanów. Jest wspólnotą moralną tworzoną przez wszystkich wyznawców tej samej wiary, zarówno wiernych, jak i kapłanów”<sup>76</sup>. Święty Bernard z Clairvaux napisał, iż — w tradycji chrześcijańskiej — istnienie Kościoła jest konsekwencją odwiecznych planów Boga i że z nich właśnie czerpie on swoją moc społecznego oddziaływania. „Kościół jest niewidzialną społecznością świętych w niebie i widzialną społecznością chrześcijan na ziemi”<sup>77</sup>. W podobny sposób istotę Kościoła ujmuje papież Benedykt XVI. Powołując się na św. Klemensa, podkreśla, że „Kościół ma strukturę sakramentalną, nie polityczną, która gwarantuje także pierwszeństwo daru Bożego, którego wszyscy potrzebujemy”<sup>78</sup>. Początek Kościołowi dał Chrystus, chociaż już na wiele wieków przed Jego narodzeniem Bóg, jak to jest zapisane w Biblii, przygotował sobie naród wybrany, zawarł z nim przymierze na górze Synaj i dał mu obietnice mesjańskie. Od ustanowienia Kościoła przez Chrystusa rozpoczyna się era świata chrześcijańskiego, w której Kościół wpisuje się w treści i formy współczesnej mu kultury i sam ją przekształca.

Kościół, synagoga czy meczet są ilustracją podmiotowego profilu religijnej legitymizacji. Dysponują teologami, ekspertami w wierze, instytucjonalnymi funkcjonariuszami, którzy są opiekunami Prawdy, depozytariuszami Wiary, strażnikami Prawa, powiernikami Słowa. Profil podmiotowy legitymizacji jest ściśle związany z kontekstem kulturowym, w jakim funkcjonują instytucje Kościoła. Ciekawą ilustracją tej roli są najnowsze kontrowersje wokół tłumaczeń tekstów liturgicznych. Na przykład polskie tłumaczenie modlitwy wielkopiątkowej w opinii jednego z kościelnych teologów sugeruje, że Żydzi przestali być

<sup>75</sup> E. DURKHEIM: *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa 1990, s. 38.

<sup>76</sup> W. JACHER: *Emila Durkheima koncepcja religii jako czynnika integracji społecznej*. „Studia Philosophia Christianea” [ATK] 1973, nr 9/2.

<sup>77</sup> BERNARD Z CLAIRVAUX, św., w: *Encyklopedia Katolicka*. T. 2. [pkt V hasła: *Duchowość*. Oprac. J. Zbiciak]. Lublin 1985.

<sup>78</sup> BENEDYKT XVI: *Kościół ma strukturę sakramentalną, a nie polityczną*. [www.kai.pl](http://www.kai.pl), 7.03.2007.



narodem wybranym. W mszale łacińskim słowa brzmią: „lud, który jako pierwszy był wybrany”, tymczasem w polskim słowa te zostały przetłumaczone: „lud, który niegdyś był Narodem wybranym”. Zdaniem tego teologa, taka wersja modlitwy sprzyja pogłębieniu antysemityzmu. „Współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów ma nadzieję, że po wielu interwencjach, artykułach i pismach do osób odpowiedzialnych wreszcie zostanie poprawiony ten tekst modlitwy”<sup>79</sup>. Podobny, aczkolwiek całkowicie fundamentalny, sens ma problem podniesiony przez kard. Franciszka Arinze, który pod koniec 2006 roku w imieniu papieża Benedykta XVI nakazał dokonanie zmiany w tłumaczeniach na niektóre języki nowożytnie formuły konsekracyjnej wina, z zachowaniem dokładnego w sensie semantycznym tłumaczenia tekstu konsekracji wina „pro multis effundetur” — „za wielu wylana”, co między innymi jest błędnie tłumaczone w liturgii niemieckojęzycznej jako „für alles”, a w anglojęzycznej „for all”<sup>80</sup>. W innym przypadku, jak donoszą serwisy internetowe, uzgodnione i zaaprobowane przez Watykan zostały tłumaczenia kanadyjskiego lekcjonarza oparte na Nowej Zrewidowanej Wersji Standardu (NRSV) Biblii w języku angielskim, która używa inkluzywnego języka, zwracając się zarówno do mężczyzn, jak i kobiet tam, gdzie z kontekstu wynika, że tekst dotyczy obu płci<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> *Modlitwa zostanie zmieniona ze względu na antysemicki wydźwięk?* [www.onet.pl/wiadomosci](http://www.onet.pl/wiadomosci), 14.04.2006. Tekst jest cytowany za „Życiem Warszawy” z dn. 14 kwietnia 2006 r. Warto przy okazji zwrócić uwagę na komentowany problem antysemityzmu, który, zdaniem redaktorów notatki, jest „oczywistym faktem”, a nie trafność tłumaczenia tylko go „pogłębia”.

<sup>80</sup> Zob. np. P. CHRZANOWSKI: *Pro multis effundetur — za wielu wylana*. „Magazyn Teologiczny. Semper Reformanda”, [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 5.03.2007. „Argument kardynała [Franciszka Arinze], że łaciński tekst formuły konsekracji wina używa formuły *pro multis*, a nie *pro omnibus*, powinna być tłumaczona zatem w znaczeniu *za wielu*, a nie *za wszystkich*, Sporniak zbywa sarkastyczną uwagą, że dla prefekta Kongregacji Kultu Bożego »miarodajną dla współczesnej liturgii jest Wulgata, a nie Biblia w językach oryginalnych«. Tej samej linii rozumowania trzyma się prof. Hryniewicz, kiedy Sporniak przywołuje go do zdezawuowania poważniejszego, bo dogmatycznego, argumentu kardynała. Tenże stwierdza bowiem, że »wyrażenie *za wielu* otwarte jest na uwzględnienie każdego człowieka, poświadcza fakt, że odkupienie to nie dzieje się w sposób mechaniczny, bez zgody lub udziału pojedynczej osoby. Wierzący jest wręcz zaproszony, aby z wiarą przyjąć ten dar, który jest mu darowany, i aby otrzymać ponadnaturalne życie, które dane jest tym, którzy mają udział w tej tajemnicy i którzy o niej składają świadectwo w swoim życiu, tak że pod słowem *wielu* — do którego odnosi się tekst — są zaliczani«. Na co kierownik Katedry Teologii Prawosławnej na KUL odpowiada, że »dostrzega w tej argumentacji wyraz restrykcyjnej eschatologii, kładącej w katechezie nacisk na groźbę wiecznego potępienia. Nieliczenie się z pułapkami literalnego przekładu, i to dokonanego już z przekładu, grozi w konsekwencji marnocamami fundamentalizmu«.

<sup>81</sup> „Tak więc w listach świętego Pawła tam, gdzie po grecku jest samo »bracia«, ale z kontekstu wynika, że adresatami są wierni obojga płci, w NRSV jest użyty zwrot »bracia i siostry«. W stosunku do Boga NRSV używa zaimka *On*. Katolicki lekcjonarz niedzielny oparty na NRSV został wprowadzony w 1992 roku z aprobatą watykańskiej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, a codzienny — w 1994 roku. Zaraz potem Kongregacja Nauki Wiary wyraziła swoje zastrzeżenia do przekładu NRSV. Brak aprobaty Watykanu spowodował powrót

W Polsce podmiotowy profil legitymizacji najwyraźniej obecny jest w sporach o rolę Radia Maryja, opisywanego często przez jego przeciwników jako antysemickie i nacjonalistyczne<sup>82</sup>. W jednym z licznych artykułów występujących w obronie „toruńskiego medium”, jakie drukowane są na łamach „Naszego Dziennika”, ks. Cz. Bartnik, charakteryzując współczesną scenę polityczną w Polsce i dzieląc ją na opcję liberalistyczną oraz polskosolidarnościową, pisze między innymi: „[...] opcja liberalistyczna na pierwszym planie stawia świat Europy, a na drugim miejscu — rację państwa polskiego, które zresztą z czasem ma w ogóle zniknąć. Opcja solidarnościowa natomiast na pierwszym miejscu stawia Polskę, a na drugim miejscu Europę i resztę świata, starając się zachować tożsamość oraz rozwój państwa polskiego, narodu i kultury. I oto w takiej dwubiegunowości znalazł się i Kościół polski, który nie może żadną miarą stosować tu polityki strusiej, lecz musi rozwijać jakiś wielki i autentyczny firmament duchowy nad całą sytuacją, nie ingerując w życie instytucji świeckich. Oczywiście Kościół musi działać nie tylko w sensie moralnym, ale i pogładowym. Jednocześnie jednak obie strony chcą mieć Kościół po swojej stronie. I stąd paradoksalnie nawet strona liberalistyczna chce za wszelką

---

do starej wersji, ale w czasie Światowego Dnia Młodych w Kanadzie w 2002 roku papież Jan Paweł II użył właśnie inkluzywnego lekcjonarza. Zdaniem arcybiskupa Jamesa Weisgerbera — wiceprzewodniczącego Konferencji Biskupów Kanady — główny spór nie dotyczył tego, że użyto inkluzywnego języka, lecz tego, że gdy się go używa, ważne jest, by robić to bez pomyłek. Stąd specjalna komisja episkopatu Kanady od 2003 roku spotykała się z urzędnikami watykańskimi, pracując nad detalami tekstu. Poprawiona edycja lekcjonarza wejdzie do użycia od nowego roku kościelnego 30 listopada 2008”. D. WALENCIK: *Wojna o kanadyjski lekcjonarz zakończona*. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 7.09.2007.

<sup>82</sup> E. BOBROWSKA: *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*. Kraków 2007. Autorka na podstawie analizy gazety „Nasz Dziennik”, przeprowadzonej w czerwcu i lipcu 2004 roku, oraz ogólnej charakterystyki „radiomaryjnego konglomeratu” stwierdza między innymi: „Na podstawie przeprowadzonych analiz Autorka buduje zasadniczy schemat obrazowania społeczeństwa w radiomaryjnym dyskursie, obecny w analizowanych tekstach, wyraźnie zbudowany na koncepcji wroga” (s. 151). O analizowanej przez siebie gazecie pisze między innymi: „Można zatem stwierdzić, że »Nasz Dziennik« nie przyczynia się do budowania sfery publicznej — przeciwnie — jest czynnikiem, który ją refeudalizuje, ale czyni jeszcze coś więcej. Tabloidy pozostawiają ludzi w poczuciu niezrozumienia życia społecznego i zniechęcenia do udziału w nim, a przedstawiona w nich wizja świata jest rozproszona na indywidualne, osobiste losy — »Nasz Dziennik« odwrotnie — zachęca do zaangażowania, ale jego podstawą jest pozorna wspólnota, którą łączy lęk przed wyolbrzymionym wrogiem” (s. 152). Dyskurs radiomaryjny odwołuje się do mentalności postkomunistycznej (s. 170), „zawiera w sobie mechanizmy samopodtrzymujące i buduje przekonanie, że trafnie wyjaśnia świat społeczny, skutecznie odcina się też od innych dyskursów, a to znacznie ogranicza szanse na wzbogacenie właściwych mu schematów poznawczych i zwiększa jednocześnie siłę jego perswazji. Dyskurs radiomaryjny jest przy tym mocno zakorzeniony w myśleniu potocznym i tym przynajmniej częściowo można tłumaczyć jego powodzenie” (s. 170) i — dodajmy za Autorką — z pierwszej części książki: „[...] przyczynia się do budowania takich postaw i działań, które tworzą warunki, w jakich demokracja nie ma szans się rozwijać” (s. 10).



cenę zawłaszczyć sobie autorytet Jana Pawła II, a także Benedykta XVI, a jednocześnie jeśli nie pozyskać, to przynajmniej zneutralizować sam Kościół polski, żeby nie mogła z nim współpracować strona solidarnościowa [...]. Wydaje się, że główny problem nie będzie dobrze rozwiązany bez wyraźnego opowiedzenia się całego Kościoła po odpowiedniej stronie”<sup>83</sup>. Przytoczoną tu wypowiedź można traktować jako typową dla sposobu myślenia i oczekiwań dotyczących funkcji Kościoła jako instytucji legitymizującej porządek społeczny, bez względu na to, z której strony politycznej sceny te oczekiwania są formułowane.

Eksperci w wyspecjalizowanych systemach wiedzy religijnej stają się ekspertami uniwersalnymi — podkreślają P. Berger i T. Luckmann. „Nie oznacza to, że [eksperci] przypisują sobie całą wiedzę, ale raczej roszczą sobie prawo do wiedzy o tym, jakie jest ostateczne znaczenie tego, co każdy wie i robi [...], specjaliści zastrzegają sobie znajomość ostatecznych definicji rzeczywistości jako takiej”<sup>84</sup>. Często wówczas w swoich komentarzach wypowiadają się w imieniu Kościoła, utożsamiają swoje poglądy z poglądami Kościoła, zawłaszczają Kościół z bogactwem jego różnorodności i wielości. Dobrą ilustracją tych procesów są odradzające się i ponawiane w polskim życiu społeczno-politycznym spory o aborcję, które można też interpretować w kategoriach prawa do „legitymizowanej kompetencji”. W końcu lutego 2007 roku wicepremier Roman Giertych z Ligii Polskich Rodzin na posiedzeniu Komitetu Europejskiego Rady Ministrów w Heidelbergu zaproponował dyskusję na temat wartości i przyjęcie Wielkiej Karty Praw Narodów Europy, w której byłby zapisany zakaz aborcji oraz zakaz propagandy homoseksualnej. Wypowiedź polskiego ministra wywołała wiele kontrowersji w Europie i zaogniła spory polityczne w Polsce, w której toczą się dyskusje parlamentarne i odbywają pozaparlamentarne manifestacje na rzecz zmian w konstytucji zmierzających do wprowadzenia zapisu o ochronie życia ludzkiego od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Minister R. Giertych bronił swego stanowiska, przypominając, że w swoim wystąpieniu przywołał fragmenty nauczania Jana Pawła II i powołał się na legitymizujący jego stanowisko autorytet Kościoła. Ale Kościół ustami niektórych przynajmniej swoich funkcjonariuszy wcale nie zamierzał popierać R. Giertycha i udzielać mu legitymizacji. Dla przykładu: abp T. Gocłowski z Gdańska stwierdził, że nie trzeba zmieniać Konstytucji. „Jestem przekonany — dodał — że Konstytucja zdecydowanie wystarczająco, w tym momencie, chroni życie [...]”. Abp Gocłowski powiedział, że wystąpienie Romana Giertycha w Heidelbergu, gdzie minister apelował o całkowity zakaz aborcji i propagandy homoseksualnej w Europie, odbiera jako wystąpienie o charakterze politycznym. Arcybiskup

<sup>83</sup> Cz. BARTNIK: *Dalszy odstrzał medialny patriotów*. „Nasz Dziennik” nr 111(2521), z 13—14 maja 2006 r.

<sup>84</sup> P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Społeczne tworzenie rzeczywistości...*, s. 185.

uważa, że w tym momencie nie ma potrzeby zmieniania Konstytucji i dopisywania słów „od momentu poczęcia”, bo będzie to tylko początkiem wojny, która do niczego nie doprowadzi. „Sytuacja stabilna, która się wytworzyła, powinna skłonić nas do tego, że nie kwestionując prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, nie powinno się podejmować działań, które mogłyby jeszcze bardziej zdramatyzować albo skomplikować sytuację” — powiedział Gocłowski. Według niego polskie ustawodawstwo w tym zakresie jest jednym z najlepszych w Europie, obok irlandzkiego i maltańskiego. „Nie wyzwalajmy wojny, tym bardziej że na horyzoncie może zaistnieć na przykład referendum, a to byłoby zupełnie dramatem. Przecież nie można głosować na temat tego, czy zachować, czy nie zachować fundamentalne prawo do życia” — podkreślił biskup<sup>85</sup>. „W sprawie ochrony życia niezmiennie wypowiada się Kościół, a nie min. Giertych” — dodał. Spór o kompetencje legitymizacyjne nie dotyczy meritum sprawy, ale odnosi się do ustalenia, kto ma prawo powoływać się na powagę religijnych instytucji<sup>86</sup> i ich „nadprzyrodzonego” umocowania, skąd czerpana jest ich „interpretacyjna stabilność”, wznosząca się ponad zmienność oraz incydentalność procesów i wydarzeń społecznych. Musi im towarzyszyć jednak, jak można zakładać, rodzaj zawierzenia, „wiary legitymizacyjnej”, czyli powstałego na drodze socjalizacji, wychowania i kulturalizacji przekonania, przeświadczenia o słuszności, sensowności, oczywistości i normalności religijnych zasad życia społecznego oraz słuszności ich „podmiotowej” interpretacji. Ekspertki zapewniają ontologiczne bezpieczeństwo jednostki, które współcześnie opiera się w decydującej mierze na rutynie i zaufaniu do systemów eksperckich i systemów abstrakcyjnych. Kokon ochronny istnieje dzięki spójności rutynowych zachowań, które są uporządkowane w refleksyjny projekt tożsamości<sup>87</sup>.

W indywidualnych i zbiorowych wymiarach życia społecznego wyróżnione aspekty religijnej legitymizacji wzajemnie się przeplatają, tworząc nierzadko całość niekoherentną wewnątrznie i nasyconą sprzecznościami. Klasyczną już ilustracją takiej sytuacji, potwierdzaną w różnych badaniach socjologicznych, są

<sup>85</sup> Abp T. GOCŁOWSKI: *Nie trzeba zmieniać Konstytucji*. [www.gazeta.pl](http://www.gazeta.pl), 5.03.2007.

<sup>86</sup> Pozycja formalna „funkcjonariusza instytucji” stwarza możliwości wielorakiej interpretacji reguł i zasad o silnej stabilności. Do zasad tych można zaliczyć stosowanie koloru szat liturgicznych. Anegdotycznym przykładem może być sytuacja, gdy w V niedzielę Wielkiego Postu, kiedy w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego obowiązuje bezwzględnie kolor fioletowy szat liturgicznych, w trakcie uroczystej mszy św. sprawowanej w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w pierwszą rocznicę śmierci papieża Jana Pawła II, w niedzielę dnia 2 kwietnia 2006 roku, celebrans przewodniczący liturgii kard. S. Dziwisz (i inni celebransi też) ubrany był w ornat koloru białego. Wielu Polaków nosiło w tym dniu białe kokardki. Biel miała symbolizować nadzwyczajne cechy osobowości papieża Jana Pawła II, jego świętość, a także nadzieję na szybką beatyfikację oraz kanonizację.

<sup>87</sup> A. GIDDENS: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge 1991.

rozbieżności między odsetkami chrześcijan deklarującymi wiarę w Boga i w życie pozagrobowe czy — odwołując się do specyfiki polskiej religijności — swoiste rozdarcie między katolicyzmem jako religią publiczną a moralnością rodzinną. Wątek ten podnosi między innymi J. Casanova, wskazując wysokie wskaźniki praktyk aborcyjnych, pozostające w jawnej sprzeczności z doktryną Kościoła<sup>88</sup>, do którego przynależność deklaruje ponad 96% mieszkańców Polski. Eksperci muszą znaleźć „sposoby teoretycznego uprawomocnienia demopolizacji wiekowych tradycji o pretensjach do wyłączności. Niekiedy decydują się oni na trwanie przy starych totalitarnych roszczeniach, jak gdyby nic się nie stało, jednakże niewielu ludzi jest skłonnych traktować takie roszczenia poważnie. Cokolwiek eksperci robią, sytuacja pluralistyczna zmienia nie tylko społeczną pozycję tradycyjnych definicji rzeczywistości, lecz także sposoby, w jakie utrzymują się one w świadomości jednostek”<sup>89</sup>.

Religia, zarówno w treściach wiary, we właściwych sobie aspektach instytucjonalizacji, jak i w płaszczyznach praktyk religijnych, uczestniczy kreatywnie w procesach stawania się świata społecznego, nadawania sensu życia losom jednostek i zbiorowości. Jej rola i znaczenie w procesach legitymizacji społecznego świata przybierają rozmaite, kulturowo i historycznie zróżnicowane formy: od modelu społeczeństwa religijnego, które we właściwym mu systemie kultury nie znajduje rozróżnienia sfery *sacrum* i *profanum*, po społeczeństwa w dominującym stopniu zsekularyzowane i zlaicyzowane. Chrześcijaństwo, akcentując i akceptując w warstwie doktrynalnej autonomię świata, „rzeczywistości ziemskich”, wpisuje religię we wszystkich jej aspektach w procesy jego legitymizacji, rozpięte między historycznie kształtującymi się wymiarami sekularyzacji i deprywatyizacji.

---

<sup>88</sup> „Za czasów PRL-u polski katolicyzm służył raczej jako publiczna religia obywatelska niż prywatna religia indywidualnego zbawienia. Przykładem tego jest wysoka liczba aborcji w katolickiej Polsce, która świadczy o tym, że — z rozmaitych powodów — aborcja stała się jedną z metod kontroli urodzeń”. J. CASANOVA: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków 2005, s. 194.

<sup>89</sup> P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Społeczne tworzenie rzeczywistości...*, s. 196.



## Rozdział II

# Globalizacja aksjologicznej wichrowatości

### 1. Globalizacja kultury

Sygnaturą naszych czasów jest globalizacja. Kariera tego pojęcia, którego początki sięgają połowy lat osiemdziesiątych XX wieku, jest oszałamiająca<sup>1</sup>. Globalizacja jest pojęciem popularnym i modnym, odmienianym na różne sposoby i w różnych kontekstach, służy właściwie do wyjaśnienia wszystkiego. Uznawana jest za nieunikniony los świata, „a także za nieodwracalny proces, który dotyczy każdego z nas w takim samym stopniu i w ten sam sposób. Jesteśmy »globalizowani«, a bycie »globalizowanym« znaczy niemal to samo dla wszystkich, których ten proces dotyczy”<sup>2</sup>. Globalizacja to światowe systemy gospodarcze i finansowe, nowoczesne technologie oraz systemy informatyczne, formacje wojskowe i porozumienia polityczne ustalające i narzucające standardy nowoczesności i kryteria rozwoju. Powstała globalna gospodarka, łącząc cenne zasoby i ludzi na całym świecie, ale jednocześnie wyłączając ludzi i terytoria uznane za nieprzydatne dla dominujących wartości ekonomicznych. Globalizacja to również światowy terroryzm, narkotyki, prostytutka, pogłębianie nierówności społecznych, stabilizacja enklaw nędzy i głodu, dewastacja środowiska naturalnego. „Kultura realnej wirtualności, tworzona wokół coraz bardziej interaktywnej sfery audiowizualnej, przeniknęła duchową tkankę obrazowania i komunikowania, łącząc różne kultury w elektroniczny hipertekst. Przestrzeń i czas, materialna podstawa ludzkiego doświadczenia, uległy przekształceniu, gdyż przestrzeń przepływów dominuje nad przestrzenią miejsc, a bezczasowy czas zastępuje czas zegarowy ery przemysłowej. Krótko mówiąc, żyjemy w cza-

---

<sup>1</sup> R. ROBERTSON: *The Relativisation of Societies: Modern Religion and Globalization*. In: T. ROBBINS, W. SHEPHERD, J. MCBRIDE (eds.): *Cults, Culture and the Law*. Chico, Cal. 1985.

<sup>2</sup> Z. BAUMAN: *Globalizacja*. Warszawa 2000, s. 5.

sach, gdzie ludzie fizycznie bliscy są często (na ogół) sobie dalecy, a dalecy — bliscy”<sup>3</sup>. Telewizja i Internet, radio i telefonia komórkowa, kolorowe czasopisma, słowem: kultura masowa, stają się globalnymi nośnikami standaryzowanych, ale i różnorodnych pod względem aksjologicznym treści kulturowych przenikających w najbardziej intymne sfery osobowości człowieka. Podpowiadają mu jak żyć, a jak umierać, jak się ubierać i odżywiać, jak uprawiać seks i troszczyć się o zdrowie, jak spędzać wolny czas i kształtować swoje zainteresowania, jak produkować i konsumować, co obdarzać zaufaniem, a co odrzucać, tworząc świat kolorowych reklam, w którym jest miejsce również na rynek z bogatą ofertą religijnych usług, globalizujących lokalne wierzenia czy formy praktyk religijnych lub też — przeciwnie — lokalizujących globalne systemy religijne, wpisując je w dotychczasowe obyczaje, tradycje, w proces osvajania obcej kultury.

W ciekawy sposób globalizację kultury ujmuje P. Berger, uwzględniając cztery jej wymiary („four faces of global culture”). Zalicza do nich: 1) globalną kulturę elit gospodarczych „Davos culture”; 2) „faculty club culture” promujący feminizm i environmentalizm; 3) „The McWorld Culture” zogniskowaną wokół celebracji konsumpcji amerykańskiej kultury popularnej, co samo w sobie uchodzi za zjawisko religijne (ma sakramentalny charakter); 4) ostatnia „twarz” kultury globalnej to dynamicznie rozwijający się w świecie ewangelikalny protestantyzm, zwłaszcza w postaci ruchów pentakostalnych. Są one źródłem „kulturowej rewolucji” w relacjach między kobietą i mężczyzną, w metodach wychowania i kształcenia dzieci czy w postawach wobec tradycyjnych hierarchii. Ewangelikalny protestantyzm, tworzący nową międzynarodową, ponadnarodową kulturę ze wzrastającą samoświadomością szerokich społecznych, ekonomicznych i politycznych rozgałęzień, jest nosicielem pluralizmu oraz modernizmu w kulturze, którego oryginalne źródła tkwią w społeczeństwie Ameryki Północnej<sup>4</sup>. W opisie, ocenie i podejmowanych próbach rozumienia globalizacji nie wystarczy postawić pytanie o charakter i uwarunkowania dialogu między kulturami; między „the West and the rest”. Trzeba, zdaniem P. Bergera, uwzględnić różnorodność wymiarów procesów globalizacyjnych, ich wzajemne odniesienia, i relacji z wieloma narodowymi kulturami („indigenous culture”).

Globalizacja, będąca konsekwencją rozwoju światowego systemu gospodarczego, a przede wszystkim nowych technologii w komunikacji społecznej, sama w sobie nie stanowi problemu moralnego czy religijnego. Trudności wynikają raczej z braku skutecznych mechanizmów pozwalających nadać jej właściwy kierunek. „Globalizacja musi stanowić część szerszego programu poli-

---

<sup>3</sup> T. GOBAN-KLAS: *Strategia lizbońska budowy europejskiego społeczeństwa informacyjnego*. W: *Od społeczeństwa industrialnego do społeczeństwa informacyjnego*. Red. A. SIWIK. Kraków 2007.

<sup>4</sup> P. BERGER: *Four Faces of Global Culture*. „National Interest”, Fall 97, Issue 49, p. 23, 7p.

tycznego i ekonomicznego, którego celem będzie autentyczny postęp całej ludzkości. Wówczas będzie ona służyć całej ludzkiej rodzinie i pomnażać wspólne dobro wszystkich ludzi, a nie tylko przynosić korzyści uprzywilejowanej grupie osób. Globalizacja da zatem pomyślne rezultaty, jeśli pozwoli każdemu człowiekowi korzystać z takich podstawowych dóbr, jak żywność, mieszkanie, szkolnictwo, zatrudnienie, pokój, postęp społeczny, rozwój gospodarczy oraz sprawiedliwość. Cel ten może zostać osiągnięty tylko przy udziale wspólnoty międzynarodowej oraz dzięki opracowaniu stosownych przepisów przez instytucje polityczne całego świata<sup>5</sup>. Wielu ludzi obawia się — mówi papież w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* — „że trwająca obecnie globalizacja, zamiast prowadzić ku większej jedności rodzaju ludzkiego, pójdzie za logiką, która spycha najsłabszych na margines i zwiększa liczbę ubogich na ziemi”<sup>6</sup>.

Globalizacja niesie ze sobą poczucie zagrożenia i społeczne lęki, ale też rodzi nadzieję i otwiera nowe perspektywy rozwojowe. Jest zagęszczaniem i intensyfikacją stosunków międzyludzkich, umacnianiem się we wzajemnych zależnościach we wszystkich dziedzinach życia społecznego, tworzy globalną ekumenę oznaczającą, że kultury przekraczają swoje tradycyjne i właściwe im przestrzenie, wpisując się w nowe światowe reguły wzajemnego przenikania, amalgamacji, akulturacji, deformacji, a nawet kulturowego dumpingu. Tworząca się w kontekście procesów globalizacji kulturowa ekumena, ujmowana jako obszar ciągłych interakcji kulturowych, wzajemnej penetracji i wymiany kulturowych treści<sup>7</sup>, wcale nie musi oznaczać homogenizacji światowej kultury. Odzwierciedla lokalizację globalności i globalizację lokalności. Globalizacja to kurczenie się świata, co oznacza, że ludzie więcej o sobie wiedzą, bardziej się znają, mogą się też wzajemnie wspierać, co niekiedy pokazują inicjatywy charytatywne podejmowane na rzecz ofiar katastrof, takich jak trzęsienia ziemi, powodzie, pożary. „Kurczący się świat” naciera na konkretnego człowieka. Ta swoista presja polega między innymi na tym, że każdy człowiek może doświadczyć kłopotliwej różnorodności ludzkich postaw, filozofii życia, poglądów i systemów wartości, różnorodności religii i sposobów jej praktykowania i musi sobie odpowiedzieć na pytanie o zasady dokonywanych wyborów i musi potrafić je uzasadnić. Społeczeństwo zawsze dostarczy „alibi” i pozwoli trwać w poczuciu niewolniczej niewinności zrzucającej odpowiedzialność za indywidualne wybory na barki wychowania, obyczaju, tradycji, instytucji, organizacji. Człowiek okresu globalizacji doświadcza wielu propozycji i sugestii. „W efekcie stan ten

<sup>5</sup> JAN PAWEŁ II: *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*. Do uczestników IX sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 2 maja 2003 r. [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl).

<sup>6</sup> JAN PAWEŁ II: *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*. Watykan, 28 czerwca 2003 r., p. 8.

<sup>7</sup> P. SZTOMPKA: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków 2002, s. 598.



może pozostawić w nim zmęczenie różnorodnością oraz poczucie względności i relatywizmu”<sup>8</sup>. Uruchomienie pilota telewizyjnego czy wyszukiwarki stron internetowych sprawia, że każdy może zobaczyć, posłuchać, doświadczyć niekiedy radykalnie odmiennych stylów życia, wyznawanych religii, wzorów konsumpcji, aspiracji życiowych, sposobów organizacji społeczeństwa. Może je porównać z tradycjami własnej kultury, ocenić i wyciągnąć wnioski dla strategii swojego życia. Człowiek nie tylko podlega globalizacji, ale też ją kształtuje. Procesy globalizacyjne mobilizują do dostrzegania innych ludzi, ich potrzeb, innych kultur, innych religii, obyczajów czy zasad organizujących życie społeczne. Ciekawych w tym kontekście analiz dokonuje A. Dylus, rozważająca strategię globalnej solidarności<sup>9</sup>. „To dzięki globalizacji upowszechnia się przekonanie, że największym współcześnie osiągnięciem jest ochrona pewnych wartości uniwersalnych dla każdego członka społeczności”<sup>10</sup>.

Globalizacja powoduje powszechność doświadczenia pluralizmu wartości, systemów normatywnych, instytucjonalnych praktyk, a tym samym rodzi postawy relatywizmu, a niekiedy fundamentalizmu, będącego konsekwencją ucieczki od udreki nieustannych wyborów i rozpaczliwą obroną zagrożonych wartości. Tu nie chodzi o to, że wraz z globalizacją narodziły się pluralizm i relatywizm, ale o to, że procesy globalizacji kulturowej: pluralizm i relatywizm uczyniły doświadczeniem powszechnym szerokich kręgów społecznych, żeby nie powiedzieć „społecznych mas”. Wywołują one niekiedy radykalną transformację sposobów życia indywidualnego i zbiorowego, porzucenie kulturowej tradycji pokoleń, migrację i zagubienie, ucieczkę w wirtualny świat niespełnionych marzeń. Widać to wyraźnie na przykładzie sposobów ubierania się, wzorów żywienia czy upowszechniania się tzw. alternatywnych form życia rodzinnego.

Globalizacja powoduje, że świat społeczności otulonych „wszechogarniającym i stabilnym” baldachimem religijnego uniwersum symbolicznego, zapewniającym im stabilność i wewnętrzną harmonię, porządek, bezpieczeństwo, bogactwo symbolicznych odniesień, rozpada się, podlegając segmentaryzacji, zmienności, niepewności reguł, dyferencjacji, selektywności, indywidualizacji i subiektywizującej interpretacji.

Najwyraźniej procesy globalizacyjne przenikają sferę kultury. Kultura jest własnością wszystkich społeczeństw i każdego człowieka. Decyduje ona o ich specyfice, неповtarzalności i różnorodności. Nie ma społeczeństw poza kulturą, ale też nie ma człowieka, który nie byłby nosicielem treści kulturowych właściwych społeczności, do której należy, z którą się identyfikuje i w symboliczny sposób swoimi postawami i zachowaniami reprezentuje. Jest wiele roz-

<sup>8</sup> I. STOLARCZYK: *Dylematy globalizacji. Kryteria wartościowania zmian społecznych w kontekście nauczania społecznego Kościoła*. Tarnów 2003, s. 123.

<sup>9</sup> A. DYLUŚ: *Globalizacja. Refleksje etyczne*. Wrocław 2005, rozdz. 5.

<sup>10</sup> I. STOLARCZYK: *Dylematy globalizacji...*, s. 191.

maitych sposobów opisywania kultury, teorii wyjaśniających jej genezę, strukturę i funkcję. Kultura jest właściwym człowiekowi sposobem istnienia i społecznego bytowania, służy jego rozwojowi. Człowiek tworzy kulturę, a zarazem jest on modelowany w swoich cechach osobowości społecznej przez wartości i normy, które składają się na dziedzictwo kultury. W porządku podmiotowym kultura to dzieło człowieka jako bytu osobowego pozostającego w określonych relacjach ze społeczeństwem i innymi ludźmi, a jej uzasadnieniem i celem jest sam człowiek, który jest pierwszym i zarazem podstawowym faktem kultury. Wyraża się on i obiektywizuje poprzez kulturę, będąc jej podmiotem, sprawcą, a równocześnie — w swoich właściwościach społecznych, a w pewnym sensie także antropofizycznych — jej odzwierciedleniem. Prezentowana tu antropocentryczna zasada kultury zawiera w sobie zarazem postulat wartościujący. Status kultury ufundowany na afirmacji człowieka nie oznacza bowiem usprawiedliwienia dla wszelkich jej aksjologicznych wymiarów, lecz jedynie tych, które — jak zauważa R. Ingarden — są „wysokowartościowe, piękne, duchowo bogate, szlachetne i mądre”. Jeżeli ludzkie dzieła niosą w sobie „ślady zła, szpetoty i niemocy, choroby lub obłądu”, czynią ludzi gorszymi, słabszymi i chorymi<sup>11</sup>, obracają się przeciw człowiekowi i tracą swoją aksjologiczną legitymizację. Kultura jest kategorią uniwersalną, składa się z jawnych i ukrytych wzorów zachowań i ich wytworów, ze struktur i funkcji, z cech specyficznych tworzących jądro jej zmiany immanentnej, ale równocześnie z różnorodności elementów wyrastających z procesów dyfuzji kultur. Każda kultura jest też kategorią aksjologiczną. „Wartościujące rozumienie kultury”, akcentujące odmienności i specyfikę kultur różnych społeczności, nie stoi w sprzeczności z zasadą uniwersalizmu kultury<sup>12</sup>, podkreśla natomiast, że każda społeczność charakteryzuje się właściwym sobie bogactwem materialnych i duchowych wartości kultury. Pozwala natomiast na zaakcentowanie personalistycznego charakteru kultury. W takiej też konwencji utrzymane jest ujęcie kultury sformułowane w konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*: „Mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postępowanie obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> R. INGARDEN: *Człowiek i jego rzeczywistość*. W: IDEM: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 36.

<sup>12</sup> A. KŁOSKOWSKA: *Socjologia kultury*. Warszawa 1981.

<sup>13</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes*, p. 53. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Wyd. 3. Poznań, Pallotinum 1986.

Zasadą kultury jest więc dobro człowieka wyrażające się między innymi w zapewnieniu mu poczucia sensu i celu jego egzystencji. Kultura jest „kostiumem” prawa moralnego, czyli jego odczytywaniem i interpretowaniem, wpisywaniem we wzory działań społecznych. Współczesna kultura stanowi wielką szansą dla rozwoju osobowego człowieka, ale też w niektórych swych dziedzinach i tendencjach — źródło zagrożenia, w takim przede wszystkim znaczeniu, jakie wyrasta z zagrożenia „zmysłu moralnego i religijnego” na skutek oddzielania prawdy od wolności; rozdzielania logosu i etosu. W diagnozie kultury epoki globalizacji wskazuje się między innymi na to, że żyjemy w czasach „duchowego chaosu, zagubienia i zamętu, w których do głosu dochodzą różne tendencje liberalne i laickie, często w sposób otwarty wykreśla się Boga z życia społecznego, wiarę chce się zredukować do sfery czysto prywatnej, a w postępowanie moralne ludzi włącza się szkodliwy relatywizm”<sup>14</sup>. Dramat społeczeństw — w diagnozie Jana Pawła II — polega na tym, że upowszechniane w kulturze „tendencje subiektywistyczne, utylitarystyczne i relatywistyczne przedstawiane są nie tylko jako postawy pragmatyczne czy elementy obyczajów, ale jako postawy teoretycznie ugruntowane, domagające się pełnego uznania kulturowego i społecznego”<sup>15</sup>. Rozwijane są nowe kierunki myślenia i teorie, które są próbą globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na chrześcijańskich koncepcjach antropologicznych i etycznych. W odmienny sposób „interpretują związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują zależność wolności od prawdy”<sup>16</sup>. Podobnie jak Leon XIII w roku 1891 ogłosił w encyklice *Rerum novarum* istnienie kwestii robotniczej jako zasadniczego problemu społecznego owych czasów, nawiązując do tej tradycji nauczania społecznego Kościoła katolickiego, które potem przewijało się przez encykliki społeczne kolejnych papieży, Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* uznał, że sygnaturą kultury czasów globalizacji jest „kwestia kulturowa”. W rzeczywistości istotą kwestii kulturowej — stwierdził papież — „stanowi zmysł moralny, którego podłożem i wypełnieniem jest zmysł religijny”<sup>17</sup>. W kulturze współczesnej silnie zaznaczają się tendencje do oddzielenia prawdy od wolności i wiary od moralności, w rezultacie czego „zmysł moralny” zostaje oddzielony od „zmysłu religijnego”. Kwestia kulturowa przejawia się nie tylko na poziomie obyczajów i wzorów działań społecznych, ale także na poziomie teorii całkowitej suwerenności rozumu w dziedzinie norm moralnych. „Postulat zawarty w kwestii kulturowej w sprawie wewnętrznej

<sup>14</sup> Przemówienie Jana Pawła II do osób konsekrowanych (Częstochowa, 4 czerwca 1997). W: *V Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*. Sandomierz 1997, s. 85.

<sup>15</sup> JAN PAWEŁ II: Encyklika *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), p. 106.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 98.

więzi prawdy i wolności oraz ich ustrojowej harmonii w kulturze bazuje zatem na integralnej racjonalności człowieka: rozumu teoretycznego i praktycznego, poznania empirycznego i filozoficznego (metafizycznego), poznania praktycznego: etycznego (metafizycznego) i technicznego — w końcu rozumu i wiary”<sup>18</sup>.

## 2. Aksjologiczna wichrowatość

Globalizacja kultury niesie nowe kryteria „kulturowej poprawności” tworzące normy tego, co „oczywiste, naturalne, wolne od wątpliwości”, zakładając dezaprobatę wobec postaw i zachowań niemieszczących się w narzucanych standardach. Jednocześnie globalizacja niesie z sobą powszechne doświadczenie pluralizmu.

Kondycję kulturową społeczeństwa ery globalizacji trafnie ujmuje symbolika aksjologicznej wichrowatości. Wichrowatość zrodzona jest z wiatru i wichury; synonimów szybkich i gwałtownych przemian kulturowych: wiatru wiejącego w różnych, czasem w przeciwnych, kierunkach, nanoszącego nowe wartości i wzory zachowań, zapładniającego i odnawiającego życie, ale też niszczącego i „wydmuchującego” tradycyjne wartości i zasady, jeśli słabo są zakorzenione w glebie rodzimej kultury. Wichrowatość jest symbolem zmienności, niestałości, różnych prędkości, dynamiki, rozproszenia, wypędzenia, przepędzenia na cztery wiatry, niekiedy brutalnie, bezpardonowo, bezwzględnie i bezpowrotnie. Wichrowatość niesie i pomnaża ryzyko<sup>19</sup>, którego przewidzieć się nie da, dopóki się nie objawi. Ryzyko niesie z sobą zagubienie i wymaga podjęcia wysiłku poszukiwania od nowa i bezustannie odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne o sens życia, o śmierć, o *sacrum* i *profanum*, o szczęście i rozpacz, o dobro i zło. Nic nie jest już dane raz na zawsze i wszystko może być „zawieszone”. W radykalnej diagnozie kondycji kulturowej zglobalizowanego świata na początku XXI wieku papież Benedykt XVI stwierdza: „Zagubiliśmy sens grzechu! Dziś przez oszukańczą propagandę szerzy się głupia apologia zła, absurdalny kult szatana, szalone pragnienie łamania zasad, kłamliwa i pusta wolność, która wynosi kaprys, wadę i egoizm, ukazując je jako zdobycze cywilizacji”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> H. JUROS: „Kwestia kulturowa” w encyklice „*Veritatis splendor*”. W: *Nie lękać się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”*. Red. P. MORCINIEC. Opole 1994, s. 95.

<sup>19</sup> Z niemieckim socjologiem Ulrichem Beckiem rozmawia Jacek Żakowski. „Niezbędnik inteligenta”. Bezpłatny dodatek tygodnika „Polityka”, 25 czerwca 2005 r., s. 5.

<sup>20</sup> *Papież krytykuje współczesny świat za głupią apologię zła*. Fragment wypowiedzi papieża Benedykta XVI podczas rozważań przy XII stacji Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek. [www.onet.pl/wiadomości](http://www.onet.pl/wiadomości), 15.04.2006.

Globalizacja niesie z sobą nowe, dotąd nieznane relacje między społeczeństwami i jednostkami, narodami i państwami, religiami i kulturami, wpisując je w postać „globalnej wioski” czy raczej „globalnego peronu”, albo jak trafnie zauważa P. Berger „airport culture”, z dominacją przelotnych międzyludzkich styczności bez zaciągania hipoteki emocjonalnych zobowiązań, z zaznaczającą się dominującą funkcją pop-kultury dość często podejmującej rolę dawnej karczmy w tradycyjnej wiosce. Tworzą się nowe struktury i procesy społeczne. W szerokim spektrum kościelno-religijnym współczesnego chrześcijaństwa ich sygnaturą są ordynacje kobiet, a nawet ich biskupie konsekracje<sup>21</sup>, kontrowersje wokół kościelnej legalizacji małżeństw homoseksualnych, spory o tradycje i rytę, o „terytoria kanoniczne” i jurysdykcje. Aksjologiczna wichrowatość oznacza relatywizację ocen oraz zmienność wartości dostępną doświadczeniu szerokich kręgów społecznych, mających swobodny dostęp do informacji i wydarzeń często prezentowanych w konwencji newsów podporządkowanych merkantylnym prawidłowościom. Święty baldachim religijnej ortodoksji zapewniającej powagę oraz nienaruszalność instytucji Kościoła strzepi się. Świątynią nowoczesnego człowieka staje się jego umysł z łatwością i powierzchownie wchłaniający rozmaite, czerpane z różnych tradycji i często sprzeczne z sobą religijne doktryny czy praktyki kultu. Marginalizowana jest idea Kościoła jako depozytariusza i strażnika religijnej wiary oraz marginalizowana i „upłynniana” jego rola w podmiotowym aspekcie i zewnętrznym profilu religijnych procesów legitymizacji społecznego świata. Jesteśmy między sekularyzacją a deprywatyzacją, ale też między tradycją a ryzykiem nieoznaczonej przyszłości. *Tak jakby Kościoła nie było.* Stary i oswojony już antyklerykalizm przeradza się w antychrześcijaństwo, a chrześcijaństwo, które zgadza się na wszystko i jest kompatybilne ze wszystkim, staje się właściwie zbędne. Świadomość tej sytuacji jest obecna w różnych nurtach chrześcijaństwa, które też w rozmaity sposób próbują jej się przeciwstawić<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Ilustracją jest tu stanowisko obradującego w 2006 roku Synodu Generalnego Kościoła Anglii, który w dniu 8 lipca większością ponad dwóch trzecich głosów uznał, że nie ma przeszkód teologicznych przed dopuszczeniem do godności biskupiej kobiet. Od roku 1994 mają one dostęp do kapłaństwa. Jak podaje cytowany komentarz, obecnie w Kościele anglikańskim posługę kapłańską sprawuje ok. 2 tys. kobiet, a w proteście przeciwko tej decyzji sprzed lat z Kościoła anglikańskiego wystąpiło 400 anglikańskich księży. W 14 spośród 38 Kościołów wspólnoty anglikańskiej kobiety są już dopuszczane do biskupstwa, a w USA kobieta została wybrana w 2006 roku prymasem Kościoła. Podaję za: [www.interia.pl](http://www.interia.pl), 8.07.2006.

<sup>22</sup> *Wątpliwa „dwutorowość” wspólnoty anglikańskiej.* <http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=20090810181339168>. Anglikańska Ewangelikalna Wspólnota Duchowieństwa Irlandzkiego odpowiedziała 30 lipca br. na refleksje arcybiskupa Canterbury zatytułowane: *Wspólnota, przyszłość i anglikańska przyszłość*. <http://www.ekumenizm.pl/content/article/20090804001730448.htm>. Irlandzcy duchowni witają jasne odrzucenie błogosławienia związków jedнопłciowych i ordynowania aktywnych homoseksualistów przez arcybiskupa Williamsa. Piszą oni: „Cieszymy się, że tradycyjne nauczanie na temat małżeństwa, aktywności seksualnej i stylu życia

Na jedną z możliwych perspektyw zarysowanego tu kierunku zmian wskazuje D. Strinati, przywołując kategorię metanarracji. Metanarracje w rodzaju nauki, sztuki, modernizmu czy marksizmu rościły sobie pretensje do osiągnięcia uniwersalnej, absolutnej i wszechstronnej wiedzy oraz prawdy. Współczesność jest wielce sceptyczna wobec takich metanarracji i w coraz większym stopniu poddaje je krytyce i delegitymizuje. W świecie postmodernistycznym doszło do ich dezintegracji, ich zasadność i prawomocność uległy osłabieniu. Ludziom jest coraz trudniej organizować i interpretować własne życie w świetle metanarracji jakiegokolwiek rodzaju<sup>23</sup>, także — dodajmy — religijnego. Ponowoczesność jest przekroczeniem dawnego modelu życia.

Za specyfikę obecnych przeobrażeń kulturowych uznaje się szybkie — nie spotykane dotąd w historii ludzkości — tempo zmian oraz wielokierunkowość ich aksjologicznych odniesień i symbolicznych interpretacji, co właśnie opatruje metaforą wichrowatości. Wolność, równość i braterstwo, uważane za figury symboliczne epoki modernizmu, detronizują: swoboda, różnorodność i tolerancja, eksponowane jako wartości sterujące kierunkiem współczesnych przemian<sup>24</sup>. Wiedza jest krucha, a etos dopasowuje się do zmieniających się kontekstów społeczno-kulturowych, gubiąc trwałość i pewność kryteriów poznawczych

---

duchowieństwa zostało podtrzymane i uznane za normatywne dla Wspólnoty Anglikańskiej. Mamy nadzieję, że wierni anglikanie będą współdziałać w misji i duchowym wzroście”. Wątpliwości irlandzkich duchownych budzi jednak, zawarta w refleksjach arcybiskupa Williamsa, propozycja „dwutorowości” Wspólnoty Anglikańskiej, która mogłaby zaistnieć po ewentualnym nieprzystąpieniu do opracowywanego przymierza anglikańskiego niektórych spośród trzydziestu ośmiu prowincji Anglican Communion. „Dwutorowość” Wspólnoty bądź jej przekształcenie się w federację, np. na wzór Światowej Federacji Luterńskiej, są niepożądane przez wielu anglikanów, wśród których, obok samego arcybiskupa Canterbury oraz irlandzkich ewangelikałów, jest też Graham Kings, biskup diecezji Sherborne Kościoła Anglii oraz autor tekstu pod znamienym tytułem: *Federacja to za mało: tylko Wspólnota oddaje ducha Kościoła*. Ewangelikalni anglikanie z Irlandii podnoszą trzy wątki. Po pierwsze, anglikanie zawsze postrzegali się jako część „jednego, świętego Apostolskiego Kościoła Powszechnego”. W związku z tym jak ewentualny „drugi tor” anglikanizmu, oddalający się od Kościoła powszechnego w kwestiach wiary i życia, miałby być uznawany za autentyczny? Po drugie, anglikanizm tradycyjnie ma biblijny charakter. Anglikanie zawsze cenili autorytet Pisma Świętego i bronili go. Jak więc anglikański „drugi tor”, negujący autorytet Biblii, miałby wspomniany autentyzm zachowywać? Po trzecie, istotą anglikanizmu jest jego ewangeliczny charakter, co przejawia się w wyznawaniu „wiary niegdyś powierzonej świętym”. Czy „drugi tor” przyszłej Wspólnoty Anglikańskiej, który ducha Ewangelii zastępuje duchem zsekularyzowanej kultury, zasługuje na miano prawdziwie anglikańskiego? „Z całej tej debaty — piszą Irlandczycy — wyłania się prosty wybór. Albo pozostaniemy wierni przesłaniu Pisma Świętego podtrzymywanemu przez Kościół Powszechny i okażemy się prawdziwymi anglikanami, albo też odrzucimy nauczanie Biblii, tracąc miano anglikanów, lub co więcej, chrześcijan (1 Kor. 6: 9—11)”. Jaka więc powinna być przyszłość anglikanizmu? Odpowiedź Ewangelikalnej Wspólnoty Duchowieństwa Irlandzkiego jest prosta: „wierność, a nie brednie!”. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 12.08.2009.

<sup>23</sup> D. STRINATTI: *Wprowadzenie do kultury popularnej*. Poznań 1998.

<sup>24</sup> Z. BAUMAN: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa 1995.



i aksjologicznych. Jedyną trwałą wartością wydaje się zmienność, a indywidualizacja wyborów, egocentryzacja motywacji oraz subiektywizacja ocen oznaczają zasadniczą trudność w podejmowaniu wysiłku budowania trwałej wspólnoty osób, wymagającej postawy systematycznego zaangażowania, poświęcenia, odpowiedzialności. To jest też jedna z przyczyn kryzysu rodziny, której tradycyjny model coraz bardziej rozplywa się w formach budowanych na niestałości związku, marginalizującego funkcje prokreacyjne i więzi pokrewieństwa. Janusz Mariański wymienia cztery zasadnicze tendencje przemian kultury. Są to: 1. *Dyferencjacja społeczna*, polegająca na uniezależnianiu się różnych sfer życia społecznego (rodzina, gospodarka, praca, kultura, nauka, polityka, religia itp.), które wprawdzie oddziałują na siebie, ale w sensie normatywnym i behawioralnym stają się od siebie niezależne. 2. *Deinstytucjonalizacja*, oznaczająca, że świat instytucji posądzany jest o fasadowość, skostnienie i bezosobowość. Pogłębia się roszczenie autonomii względem instytucji: strażników wartości oraz norm na rzecz ich selektywnego wyboru i dopasowania do indywidualnych projektów życia. 3. *Pluralizm kulturowy*, określany jako podstawowa zasada organizacji *nowoczesnego społeczeństwa*, wartość nadrzędna i wyznacznik nowoczesności. Różnorodność wartości przegrywa w doświadczeniach życia codziennego z wartościami uniwersalnymi. „Pluralizm radykalny, tolerancyjny wobec sprzecznych wartości i norm, sprawiający wrażenie, że wszystko jest dozwolone, jest swoistą sygnaturą naszych czasów”<sup>25</sup>. 4. *Strukturalny indywidualizm*, niosący z sobą falę radykalnej prywatyzacji jednostkowych decyzji, co ewokuje niepewność, ambiwalencję i ryzyko, chaos i przypadkowość. Wzorce życia nie muszą być dziedziczone, lecz tworzą się według własnej reżyserii, „pod przymusem” wybierania i bez oparcia w pewności wartości trwałych<sup>26</sup>. „Przymus wybierania oznacza strukturalnie wymuszoną indywidualizację stosunku do religii. Nie wzrasta się już w określonej tradycji, która posiada swoją oczywistą ważność i obowiązowność, lecz trzeba ustawicznie wybierać spośród wielu opcji i preferencji. Każdy może znaleźć na rynku światopoglądowym coś, co odpowiada jego życzeniom i potrzebom. Konsekwencją pluralizacji religijnej jest i to, że z powodu wielości opcji jednostki mogą tworzyć różnorodne kombinacje swojego światopoglądu, korzystając z różnych elementów »podaży« religijnych na rynku”<sup>27</sup>.

W refleksji na treściami kulturowymi życia społecznego M. Krąpiec wyodrębnia obecność czterech „wątków kulturowych” przejawiających się w „życiu indywidualnego człowieka i w zasadniczych dziedzinach jego racjonalnego życia”. Zalicza do nich wątek poznawczo-naukowy, artystyczno-twórczy lub na-

<sup>25</sup> J. MARIAŃSKI: *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*. Lublin 1995, s. 31.

<sup>26</sup> Ibidem, rozdz. I.

<sup>27</sup> J. MARIAŃSKI: *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków 2004, s. 61.



ukowo-twórczy, moralno-obyczajowy oraz religijny. Wszystkie wyróżnione „wątki” kształtują różnorakie formy życia społecznego związane z samym rozwojem kultury człowieka. Tak więc również „różne formy życia religijnego i jego wyraz w społecznych strukturach są niewątpliwie wrośnięte w kontekst ogólnokulturowy”<sup>28</sup>. Jak trafnie zauważa Daniel Bell, „religia jest poszukiwaniem jedności kultury”<sup>29</sup>.

Interesującą argumentację opisującą relacje między kulturą a religią przytoczył Benedykt XVI w przemówieniu do francuskiego świata kultury. Papież zwrócił uwagę, że głoszenie Słowa nie służyło chrześcijanom rodzącego się Kościoła, by wzmocnić znaczenie swej grupy. Była to ich wewnętrzna konieczność, wynikająca z natury samej wiary. „Powszechność Boga i powszechność rozumu otwartego na Jego działanie motywowały chrześcijan, a zarazem zobowiązywały do ewangelizacji. Według nich wiara nie zależy od obyczajów kulturowych, różnych w zależności od narodu, ale wiąże się z prawdą dotyczącą w równym stopniu każdego człowieka [...]. Bóg się objawił jako Logos, obecność wiecznego Rozumu w naszym ciele. Trzeba pokory człowieka, by odpowiedzieć na pokorę Boga — mówił Papież. — Czysto pozytywistyczna kultura, dla której pytanie o Boga należałoby jedynie do dziedziny subiektywizmu jako nienaukowe, to kapitulacja rozumu, rezygnacja z jego najwyższych możliwości, a tym samym porażka humanizmu, i to o poważnych następstwach”<sup>30</sup>.

Wszystkie religie mają jednak społeczny wymiar w postaci wspólnotowego przeżywania swoich podstawowych treści, zarówno w rodzinie, jak i w szerszych społecznościach. Chociaż zwykle religia bywa ujmowana jako czynnik wywierający na kulturę wpływ zachowawczy, to „dostarcza jednak również najbardziej dynamicznych środków prowadzących do przemian społecznych”<sup>31</sup>. Ch. Dawson formułuje jeszcze bardziej radykalną tezę, że „kultura może być zmieniona jedynie przez religię”: „Fakt, że dany sposób życia został uświęcony tradycją i mitem, czyni go szczególnie odpornym na zmiany zewnętrzne nawet wówczas, gdy w sposób oczywisty zmiany te wydają się korzystne z praktycznego punktu widzenia. Ale jeżeli bodziec do zmiany pochodzi z góry, od organów samej tradycji religijnej czy z jakiegokolwiek innego źródła roszczącego sobie prawo do autorytetu ponadludzkiego, to te elementy społeczeństwa, które są najbardziej wrażliwe na impulsy religijne, a najbardziej odporne wobec wpływów świeckich, staną się same podatnymi czynnikami zmiany”<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> M.A. KRAPIEC: *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin 1991, s. 249.

<sup>29</sup> D. BELL: *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*. W: *Człowiek. Wychowanie. Kultura*. Red. F. ADAMSKI. Kraków 1993, s. 221.

<sup>30</sup> Spotkanie Benedykta XVI z intelektualistami francuskimi. Cyt. za: Serwis Radia Watykańskiego, 12.09.2008.

<sup>31</sup> CH. DAWSON: *Zależność między religią a kulturą*. W: *Człowiek. Wychowanie. Kultura...*, s. 195; IDEM: *Religia i kultura*. Warszawa 1958.

<sup>32</sup> IDEM: *Zależność między religią a kulturą...*, s. 195.

Religia nadaje znaczenie i sens ludzkiemu działaniu i strukturom społecznym, w których jest osadzona. Pełni funkcję społeczno-integrującą<sup>33</sup>, będącą naturalną konsekwencją doktrynalnego statusu wspólnoty religijnej, w której dokonuje się recepcja podstawowych treści religijnych oraz interpretacja znaczeń i symboliki religijnej. Wątek ten wyraźnie jest obecny w tradycji chrześcijańskiej, w zapisie ewangelii św. Mateusza mówiącym o szczególnym znaczeniu zgromadzenia „w imię Boże” łączącego tych, którzy dokonali wyboru<sup>34</sup>. Kościół jest instytucją kultury ustalającą reguły przejścia między wiarą i kulturą. Religia współtworząca w ramach wspólnoty Kościoła osobowe przeżycia człowieka modeluje wzory jego zachowań społecznych i kształt tworzonej przez niego kultury. „Obok więc zasadniczej roli religii w dowartościowaniu osoby ludzkiej i wniesieniu do układów społecznych elementu miłości — religia stanowi ogromną siłę inspirującą inne dziedziny kultury: moralność i sztukę (literaturę, malarstwo, architekturę), które wyrażają przeżycia człowieka i które jako element kulturowy je pobudzają”<sup>35</sup>. F. Adamski, podejmując problem relacji między kulturą a religią, pisze między innymi: „Skoro istotą kultury jest przeobrażanie świata ziemskiego, ciągła przemiana natury i samego człowieka, dokonująca się wedle wizji, myśli, planów i modeli ‘ludzkich’, skoro jest intelektualizacją i humanizacją natury, to dla właściwego profilu kultury, dla prawidłowego jej funkcjonowania i rozwoju niezbędna jest właściwa wizja samego człowieka, pełna prawda o człowieku. W ukształtowaniu tej wizji niemałą rolę odgrywa religia [...]. Wizja kultury przeniknięta czynnikiem *sacrum* wybija na czoło jej podstawową funkcję, którą jest afirmacja osoby ludzkiej”<sup>36</sup>. Współzależność między światem religii i światem kultury we współczesnej myśli chrześcijańskiej pojawia się między innymi pod hasłem inkulturacji Ewangelii i promocji kultur narodowych<sup>37</sup>. Wyrażana jest ona również w radykalnie stawianym warunku syntezy wiary i kultury, traktowanym jako wymaganie nie tylko kultury, lecz i wiary; „wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przejętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta wiernie”<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> W. ŚWIĄTKIEWICZ: *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*. Katowice 1987, s. 80.

<sup>34</sup> Ewangelia św. Mateusza, rozdz. 18, 19—20: „Nadto powiadam Wam, jeśli dwaj z was na ziemi uzgodnią swoje prośby o jakąkolwiek rzecz, otrzymają ją od Ojca mego, który jest w niebie. Albowiem gdzie są dwaj lub trzech zgromadzeni w imię moje, tam ja jestem pośród nich”.

<sup>35</sup> Z.J. ZDYBICKA: *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988, s. 157.

<sup>36</sup> F. ADAMSKI: *Ateizm i kultura*. „Chrześcijanin w Świecie” 1993, nr 1 (192).

<sup>37</sup> G. CRISTALDI: *Ewangelizacja a kultura*. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1982, nr 6; V. MELCHIORE: *Promocja a kultura*. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1982, nr 6; H. CARRIER: *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*. Rzym—Warszawa 1992, rozdz. VII: *Inkulturacja nowym pojęciem Ewangelii*.

<sup>38</sup> JAN PAWEŁ II: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Opr. M. RADWAN, T. GORZKULA, K. CYWIŃSKA. Rzym 1986, s. 189; JAN PAWEŁ II: *Ecclesia in Europa. Adhortacja apostolska*. Watykan 2003.

Ujmowanie religii w kategoriach kultury nie oznacza redukowania religii do sfery socjologicznej. Akcentuje natomiast fakt, że w swoim odniesieniu do świata jest ona uwikłana w procesy społeczne, że między religią i kulturą istnieją dialektyczne napięcia. Z jednej bowiem strony kultura ma swoje źródło i umocowanie w religii, z drugiej — obecność wartości religijnych we wzorach życia społecznego dokonuje się w kategoriach kultury i przez kulturę. Przynależność religijna jest korelatem zjawisk kulturowych. „Polega to nie tylko na tym, że członkowie różnych wspólnot religijnych różnią się między sobą, lecz także na tym, że osoby silniej związane z religią również silniej niż inne są przywiązane do postaw przypisywanych zwolennikom tej religii”<sup>39</sup>. Radykalnym wyrazem tej zależności pozostaje zawsze sytuacja inkorporacji „nowej religii”, która aby przekształcić się w struktury subiektywnej świadomości „nawróconych”, musi wpisać się w świat kultury tej społeczności. W przeciwnym wypadku pozostanie religią „obcych”<sup>40</sup>. Problem jest znany chrześcijaństwu przynajmniej od czasów I Soboru Jerozolimskiego, a jego przejawem są między innymi tzw. klauzule Jakubowe<sup>41</sup>, będące próbą rozwiązania rodzącego się konfliktu doktrynalnego i obyczajowego — czyli w sferze kultury, ale w związku z wyznawaną wiarą — między pietryzmem (orientacją judeochrześcijańską) a paulinizmem (poganochrześcijaństwem), co było konsekwencją rozszerzania się chrześcijaństwa poza kręgi środowisk judaistycznych.

Kultura jest *kostiumem*, w jaki religia jest ubierana i w jaki religia się sama przyodziewa. Sugerowane tu rozróżnienie podkreśla społecznie istotne, aczkolwiek niekiedy trudno rozpoznawalne i rozróżnialne sytuacje tworzące tkankę życia społecznego, znane nie tylko z historycznej przeszłości, ale również z całą mocą widoczne we współczesnych przejawach. Historia i współczesność Europy Środkowej i Wschodniej jest znakomitą sceną religii ubieranej, ale i przebiegającej się w kulturowe kostiumy. Włącza się ona i jest włączana w spory narodowe i moralne, konwencje estetyczne, konflikty etniczne, kontrowersje polityczne, gospodarcze czy ustrojowe i wraz z nimi święci swoje sukcesy i rozpamiętuje niepowodzenia<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> J.T. HRYNIEWICZ: *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*. Warszawa 2004, s. 134.

<sup>40</sup> T. TRAN-THI-LAI-WILKANOWICZ: *Wspomnienia i refleksje*. „Znak” 1994, nr 9. Autorka, odwołując się do własnych doświadczeń, interesująco ukazuje kulturowy kontekst „inkulturacji Ewangelii” w społeczeństwie wietnamskim.

<sup>41</sup> K. ROMANIUK: *Św. Paweł. Życie i dzieło*. Katowice 1995, s. 64.

<sup>42</sup> Nowym przykładem symbiozy wątków narodowo-religijnych są dyskusje między „katolicką polskością” a „greckokatolicką ukraińskością”, prowadzone między metropolitą lwowskim obrządku rzymskokatolickiego kard. Marianem Jaworskim a kard. Lubomyrem Huzarem, zwierzchnikiem Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego. Zob. „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 27.

Do klasycznych — w myśli socjologicznej — należy teza M. Webera o relacjach między porządkiem aksjologicznym społeczeństwa inspirowanym przesłankami religijnymi a porządkiem gospodarczym<sup>43</sup>, chociaż w świetle badań socjologicznych, prowadzonych w latach 1981—1986 w 30 krajach europejskich, a także w Ameryce, Australii i Kanadzie, nie potwierdziła się zaczerpnięta od M. Webera teza dotycząca różnic w zakresie etyki pracy i aspiracji edukacyjnych między katolikami i protestantami. „Potwierdziły się natomiast oczekiwania dotyczące różnych sposobów postrzegania instytucji społecznych przez katolików i protestantów”<sup>44</sup>. We współczesnej literaturze poszukuje się natomiast związków między poziomem rozwoju gospodarczego kraju, opisywanym za pomocą wskaźnika HDI (Human Development Index), a poziomem religijności i jej konfesyjnym charakterem<sup>45</sup>.

Kiedy religia i jej instytucjonalny wymiar, czyli Kościół, tworzą przestrzenie wolności politycznej, obyczajowej, artystycznej, pełniąc w gruncie rzeczy substytutową funkcję wobec instytucji politycznych, edukacyjnych, artystycznych, dochodzi do swoistej mentalnej „nacionalizacji religii i Kościoła”, czyli nadreprezentacji kultury w świecie religii. Dzieje najnowsze Polski mogą tu służyć za dobre źródło ilustracji<sup>46</sup>. Podobne role, aczkolwiek w zupełnie innym kontekście historycznym i kulturowym oraz o innej dramaturgii wydarzeń, można przypisać rozmaitym zabiegom, właściwie politycznym albo quasi-politycznym, które podejmuje hierarchia kościelna w krajach Ameryki Południowej, włączając się w walkę z korupcją, przemocą, handlem narkotykami, biedą, rozbojami i „plagami społecznymi”<sup>47</sup>.

Z drugiej strony, znane z historii formuły symbiozy „tronu i ołtarza” i współczesne inicjatywy przywracające dominację religii i Kościoła w życiu społecznym, kulturalnym, obyczajowym, politycznym można uznać za przejaw przyodziewania się religii „w kostium kulturowy” i tym samym ograniczania jej uniwersalnego przesłania<sup>48</sup>.

Ingerencje kultury w sferę religijną wzbudzają niepokój o jej doktrynalną tożsamość wznoszącą się ponad różnice kultur. Ilustrację mogą stanowić kontrowersje między Kongregacją Kultu Bożego a biskupami z obszaru języka angielskiego wokół Międzynarodowej Komisji Języka Angielskiego w Liturgii

<sup>43</sup> M. WEBER: *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin, Wyd. TEST 1994.

<sup>44</sup> J.T. HRYNIEWICZ: *Polityczny i kulturowy kontekst...*, s. 132.

<sup>45</sup> Zob. np. A. GIZA-POLESZCZUK: *Związki partnerskie, małżeństwo i dzieci — kulturowe różnicowanie postaw*. W: *Polacy wśród Europejczyków*. Red. A. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY. Warszawa 2002, s. 239.

<sup>46</sup> Np. A. MICHNIK, J. TISCHNER, J. ŻAKOWSKI: *Miedzy Panem a Plebanem*. Kraków 1995.

<sup>47</sup> W Paragwaju, na fali ogólnego niezadowolenia społecznego, pod hasłami sprawiedliwości społecznej wybory prezydenckie wygrał biskup rzymskokatolickiej diecezji Fernando Lugo, który zgodnie z prawem kanonicznym został przez papieża przeniesiony do stanu świeckiego.

<sup>48</sup> Np. W. ŚWIĄTKIEWICZ: *Parafia i polityka*. „Socjologia Religii” 2003, T. 1.

(ICEL), polegające na kwestionowaniu trafności doktrynalnej tłumaczeń tekstów liturgicznych z łaciny na język angielski. Spór między Kongregacją a Komisją ma istotne znaczenie, ponieważ przekłady ICEL służyły jako pomoc w tłumaczeniu tekstów liturgicznych na inne języki. Spór ten, przynajmniej w części uzasadniającej jego tu przywołanie, dotyczy zakresu uwzględniania kontekstu kulturowego, w którym Kościół jako społeczność religijna funkcjonuje, a który to kontekst reprezentuje wyraźniej aspekt „zmiany” niż „trwania”, ponieważ Kongregacja kładzie nacisk na „dosłowność” tłumaczenia, w rozumieniu kulturowo uniwersalnym i ahistorycznym podkreślającą „jedność w Kościele”, a ICEL uwzględnia specyfikę i potrzeby wspólnot lokalnych, kierując się regułą „kreatywnej adaptacji” i kładąc tym samym akcent na różnorodność w Kościele<sup>49</sup>. Ciekawą ilustracją kontekstów kulturowych obecności religii i Kościoła we współczesności są też dyskusje, które toczyły się na synodzie diecezji opolskiej. Egzemplifikacją może być wypowiedź jednego z uczestników synodu: „Mówi się o opolskim Kościele, że to taka »niemiecka diecezja«, w której szybko aplikowane są nowinki z Zachodu [...]. Tymczasem zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy jakby poligonem problemów, przed którymi po wejściu do Unii stanie Kościół w Polsce: wyjazdy zarobkowe, wymiana kulturowa, mieszanie się różnych praktyk religijnych”<sup>50</sup>.

Innym interesującym przykładem symbiozy kultury i religii jest architektura sakralna. Bogata symbolika *domus celeberrima* — jego wnętrza i usytuowania w przestrzeni zewnętrznej — ukazuje, jak silnie zespolone są religijne i kulturowe aspekty wierzeń. Nie można ich od siebie oddzielić, a tym bardziej w oddzieleniu zrozumieć, jeśli nie będziemy traktować ich przesłania aksjologicznego jako integralnej całości, która należy do porządku kultury i podlega prawom kulturowych przeobrażeń. Znakomitą ilustracją są czasy powstawania gotyckich katedr. Otto von Simon, komentując początki sztuki gotyckiej nierozdzielnie łączącej sferę doznań estetycznych ze sferą życia duchowego, stwierdza między innymi: „[...] żądanie św. Bernarda (opata Clairvaux), by sztuka i muzyka kościelna zgadzały się w swym charakterze z prawdziwymi przeżyciami religijnymi, by ich jedyną rację bytu stanowiła zdolność prowadzenia umysłu widza czy słuchacza ku prawdzie, stawiało w gruncie rzeczy przed budowniczymi katedr te same wymagania, które obowiązywały architekta wznoszącego klasztor”<sup>51</sup>. Ciekawych przykładów dostarcza także budownictwo sakralne epoki industrializacji. Około połowy XIX wieku „ponownie” zwyciężyła opinia podzielana w Europie, że stylem szczególnie stosownym dla architektury sakralnej jest gotyk, wyrażający najlepiej ducha religii chrześcijańskiej, a w „Prusach i innych kra-

<sup>49</sup> Zob. „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 44, dział „Kościół w świecie”, s. 2.

<sup>50</sup> Wypowiedź ks. Sobeczko zamieszczona w artykule: A. SPORNIAK: *Diecezja jak poligon*. „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 47, s. 4.

<sup>51</sup> O. VON SIMON: *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*. Warszawa 1989, s. 90—91.

jach niemieckich wybór konwencji stylowej, w której miał być zbudowany kościół, przez większą część XIX wieku był nie tylko kwestią estetyki, ale także polityki”<sup>52</sup>, co między innymi odnosiło się do ziem Górnego Śląska, który „pod względem budowlanym [...] stał się prowincją niemiecką”<sup>53</sup>. Jakże odmienne są kostiumy architektoniczne i ich estetyczne założenia kościołów budowanych na przełomie XX i XXI wieku, które kształtami swoich przestrzeni niejednokrotnie wpisują się we wspólny mianownik „świątyń” jako miejsca świadczenia usług.

Zespolenie kultury i religii powszechnie jest widoczne w kulturowych wzorach praktyk religijnych. Środowiska kulturowe mają swój znaczący udział w modelowaniu form obecności Kościoła i sposobów pełnienia jego misji. Licznych przykładów kontrowersji, sporów, a nawet konfliktów dotyczących „kostiumu kulturowego” religijności dostarcza historia Kościoła po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, kiedy na mocy decyzji władz Kościoła wprowadzono wiele „radykalnych” zmian, jak chociażby sprawowanie liturgii eucharystycznej w językach narodowych, na dodatek „twarzą do ludu”, msze święte odprawiane w sobotę wieczorem jako nabożeństwa niedzielne, skrócenie tzw. postu eucharystycznego itp. Dobrym przykładem są dyskusje wokół stałego diakonatu czy roli i pozycji Nadzwyczajnego Szafarza, „wymuszone” brakiem powołań kapłańskich, co jest konsekwencją ogólnych przemian kulturowych naznaczonych procesami sekularyzacji życia społecznego i laicyzacji mentalności. Wokół tych kulturowych przemian toczą się dyskusje i spory angażujące nie tylko poszczególne społeczności, ale i Urząd Nauczycielski Kościoła, który mocą swego autorytetu rozstrzyga, które z tych zmian można zaakceptować, a które zagrażają tożsamości Kościoła.

Oddzielnym zagadnieniem wyznaczającym nowe relacje między kulturą i religią jest kontekst kultury masowej oraz procesy globalizacji. Zwłaszcza dominujące współcześnie elektroniczne formy komunikacji społecznej, a wśród nich telewizja i Internet, niosą nieznane, niespotykane dotąd szanse, ale i zagrożenia. W nowy sposób ukazują, że religia jest nierozdzielnie związana z kulturą i nie może kultury ignorować ani jej pomijać, a z drugiej strony formy organizacyjne kultury mogą się przyczyniać do promocji religii lub jej eliminacji z płaszczyzny życia społecznego. Nie ma chyba wątpliwości, że telewizja jest przestrzenią profaniczną. Telewizję oskarża się o różne nadużycia, o propagowanie antywartości, o sprzyjanie bierności kulturalnej i niskim gustom mas. W nieogarniętym bogactwie programowym różnych stacji telewizyjnych mieszczą się jednak również przekazy podnoszące kwestie religijne i programy ściśle religijne, wpisujące się „substytutywnie” w doświadczenia obecności w wydarzeniu religijnym, jakim jest na przykład celebrowanie mszy świętej. Two-

<sup>52</sup> D. GŁAZEK: *Domus celeberrima. Architektura sakralna (katolicka) przemysłowej części Górnego Śląska 1870–1914*. Katowice 2003, s. 30.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 42.



rzony są na całym świecie (także w Polsce — Telewizja „Trwam”) konfesyjne stacje telewizyjne i kanały religijne w telewizjach publicznych i prywatnych zaangażowane w służbę ewangelizacji. Jednym z najbardziej dynamicznie rozwijających się nurtów wyznaniowych jest amerykański ewangelikalizm budowany właśnie wokół możliwości komunikacji społecznej, jakie daje współczesny przekaz telewizyjny. Globalna świątynia jest „rzeczywistością religijną”, z której liczne denominacje wyznaniowe rekrutują swoich wyznawców i celebrują wspólnotę religijnego doświadczenia. Wystarczy poszukać na portalach internetowych, aby z łatwością włączyć się w dowolną wspólnotę religijną. Ludzie poszukują w globalnej świątyni spotkania z *sacrum*. Kościół katolicki także akceptuje tę formę partycypacji w liturgii w odniesieniu do pewnej szczególnej grupy ludzi — osób starszych, niedołączonych czy chorych. Telewizja stwarza też możliwości pełnego, a „nie zastępczego” uczestnictwa w wydarzeniach religijnych, z wyłączeniem wspomnianych już kryteriów selekcji. Zalicza się tu między innymi celebrację papieskiego błogosławieństwa *urbi et orbi* na święto Zmartwychwstania Pańskiego. Bezprecedensową sytuacją było zamknięcie na wiosnę 2009 roku kościołów w archidiecezji Meksyk z powodu zagrożenia epidemią wirusem grypy (zwanej świńską gripą), z zaleceniem miejscowego ordynariusza, aby wierni uczestniczyli w tym okresie w nabożeństwach transmitowanych przez radio<sup>54</sup>.

Przywołuję te przykłady, aby podkreślić, że elektroniczne środki przekazu są również ważnym nośnikiem treści religijnych i w pewnym sensie kreują przestrzeń sakralną, z możliwością pełnej, a nie zastępczej partycypacji w całej doniosłości religijnego wydarzenia, czyli również doświadczenia *łaski błogosławieństwa*. Wirtualny świat w wydaniu „Second life” staje się również obszarem misji i nowej ewangelizacji, co trafnie zrozumieli oo. jezuici, a z polskich mediów „Tygodnik Powszechny”, który zainstalował swój portal internetowy w wirtualnej przestrzeni nowej społecznej rzeczywistości<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> „W stolicy Meksyku zawieszono 26 kwietnia publiczne odprawianie mszy św. Ze względu na zagrożenie epidemią świńskiej grypy stołeczny metropolita polecił nie sprawować Eucharystii aż do wydania kolejnych rozporządzeń. Wierni mają wypełnić niedzielny obowiązek słuchając mszy przez radio. Kard. Norberto Rivera Carrera podjął tę decyzję po konsultacjach z tamtejszym ministerstwem zdrowia. Meksyk stara się zapobiec wybuchowi epidemii. Jak podaje agencja Associated Press, już ponad tysiąc Meksykanów zaraziło się świńską gripą. Liczbę ofiar śmiertelnych szacuje się na ponad 80. W piątek zamknięte zostały wszystkie szkoły i wyższe uczelnie w blisko 20-milionowej stołecznej aglomeracji. Kościół początkowo nie zamierzał odwoływać niedzielnych mszy św. Zalecano jedynie ich skrócenie, podawanie komunii na rękę i rezygnację ze znaku pokoju. Decyzja o zawieszeniu liturgii została podjęta dopiero wczoraj wieczorem po konsultacjach z rządem. Kard. Rivera Carrera wezwał przy tym wszystkich Meksykanów do żarliwej modlitwy w intencji ojczyzny”. Bollettino Radio Giornale del 27.04.2009.

<sup>55</sup> Trójwymiarowa wirtualna rzeczywistość internetowej gry „Second life” (Drugie życie) jest obszarem misyjnym — uważają autorzy artykułu, który ukaże się w najnowszym numerze jezuickiego miesięcznika „Civiltà Cattolica”. Twierdzą oni, że żyjące w tym świecie postacie, za który-



Obecność *sacrum* w przestrzeni profanicznej można traktować jako odwrócenie procesów sekularyzacji rozumianej jako eliminacja religii i Kościoła z przestrzeni publicznej. W pewnym sensie telewizja (dotyczy to także innych elektronicznych nośników treści komunikowania społecznego, w tym zwłaszcza Internetu) daje możliwość zbudowania „globalnej świątyni” i, co ważniejsze, stwarza przesłanki rzeczywistego doświadczenia *sacrum* dzięki partycypacji w celebracji liturgii poprzez stosunki społeczne pośrednie. Z pewnością dla milionów „telewizyjnych uczestników” pogrzebu papieża Jana Pawła II było to włączenie się we wspólnotę modlitwy i celebracji liturgii pogrzebowej dzięki transmisjom telewizyjnym czy billboardom zawieszonym na placach Rzymu, stanowiące subiektywne doświadczenie rzeczywistej, a nie „tylko pośredniej” obecności i udziału w nabożeństwie. Znane są — chociaż wzbudzają kontrowersje, nawet w środowiskach modernistycznych — sposoby organizacji udziału w liturgii komunii w środowisku Internetu<sup>56</sup>.

mi kryją się prawdziwi ludzie, również mają potrzeby duchowe i czekają na „przesłanie wiary”. Aby wziąć udział w grze „Second life”, wystarczy dokonać internetowej rejestracji i w dowolny sposób stworzyć swoją postać, określaną w internetowym żargonie jako „avatar”. Każdy uczestnik gry prowadzi w wirtualnym świecie swoje „drugie życie”, może komunikować się z otoczeniem, a także za pomocą odpowiednich narzędzi modyfikować je oraz uczestniczyć w wirtualnej ekonomii. Autorzy artykułu zauważają, że coraz więcej mieszkańców cyfrowego świata zapełnia wirtualne miejsca modlitwy — meczety, kościoły, katedry i klasztory, wyrażając pragnienie medytacji i próbując odnaleźć Boga. Trzeba zatem zastanowić się nad każdą inicjatywą, która może duchowo ożywić tę wirtualną rzeczywistość, bo za bohaterami gry „kryją się ludzie z krwi i kości”. Koniecznie trzeba wysłać tam misjonarzy — twierdzą autorzy artykułu. Zachęcają do rozpoczęcia przygody w świecie „Second life” i podjęcia w nim misji ewangelizacyjnej. „Również cyfrowa ziemia jest na swój sposób obszarem misyjnym” — czytamy w „Civiltà Cattolica”. Gra „Second life” znalazła się w internecie w 2003 r. Na początku marca 2007 r. na stronie secondlife.com zarejestrowanych było 5,5 mln graczy, z czego przez kolejnych 60 dni aktywnych było prawie 2 mln. [www.kai.pl](http://www.kai.pl), 19.09.2007.

<sup>56</sup> D. BRUNCZ: *Kliknij na pamiątkę moją — komunია w internecie*. <http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=20081215210816228>: „Dynamiczny rozwój nowych mediów to wielkie wyzwanie dla Kościołów — dla jednych będzie on niebezpiecznym narzędziem prowadzącym do wymarcia tradycyjnej pobożności, a dla innych inną formą głoszenia Ewangelii. Podobne obawy pojawiały się, gdy religia wkraczała na ekrany telewizyjne, jednak Internet stwarza nowe możliwości, które postanowił wykorzystać pewien emerytowany metodystyczny pastor, umożliwiając przyjmowanie ‘Komunii’ przez Internet. Sprawę opisał pierwszy listopadowy numer amerykańskiego „Newsweeka”, przedstawiając nowe zastosowanie starych słów recytowanych bądź śpiewanych na całym świecie od dwóch tysięcy lat. — Instytucje religijne muszą ponownie przemyśleć sposób, w jaki kultywują swoje nabożeństwa — uważa ks. Thomas Madron z metodystycznej parafii Świętej Trójcy w Nashville. Duchowny stworzył stronę internetową holycommunion ontheweb.com, na której każdy, bez względu na wyznanie, zaproszony jest do udziału w Komunii Świętej. Aktualnie strona została wyłączona. Autor witryny nie podaje przyczyny. Krok po kroku internauta prowadzony jest przez tradycyjne części liturgii komunijnej. W tle gra muzyka. Po zalogowaniu w nabożeństwie może uczestniczyć wspólna z całego świata i oglądać moment przyjęcia Komunii. Każdy przygotowuje sobie chleb i wino, a w odpowiednim momencie duchowny wypowiada słowa ustanowienia sakramentu Wieczerzy Pańskiej: »To jest Ciało Moje...« i »to jest

Kultura musi być spójnym zespołem orientacji, które wiążą ze sobą poszczególne aspekty ludzkiego doświadczenia i potrzeb człowieka, również tych, które mają ściśle religijny wymiar. Kultura odpowiada na pytania człowieka dotyczące jego samego i świata, w którym żyje, musi dostarczać „symboli ekspresyjnych za pomocą których wyrażamy i przekazujemy swoje uczucia”<sup>57</sup>, także religijne. Dostarcza standardów ocen, przede wszystkim standardów moralnych, które regulują zachowania człowieka, szczególnie w jego relacjach z innymi ludźmi. Rzeczywista obecność wartości religijnych w życiu społecznym jest od kultury uzależniona, tzn. uzależniona jest przede wszystkim od złożonych mechanizmów procesów socjalizacji pierwotnej i wtórnej, tworzących koncepcje rzeczywistości świata i przez to gwarantujących ciągłość i tożsamość kultury. „Ludzie traktują jako realne wszystko to, o czym w trakcie socjalizacji przekonywano ich, że jest realne. Z kolei przekonania dotyczące rzeczywistości wspierają się na systemach wierzeń, kształtujących »potoczne ontologie«”<sup>58</sup>. Dodać jednak należy, że w perspektywie chrześcijaństwa uzależnienie owo w najgłębszych swych wymiarach jest również osadzone w autonomii i wolności człowieka, a to dopuszcza także możliwość rezygnacji z poszukiwań religijnych uzasadnień oczywistości i naturalności społecznego świata. Człowiek może zrezygnować z poszukiwań religijnych odniesień swego życia. Aktualizacja religii w życiu społecznym dokonuje się w ramach struktur społecznych, nazywanych przez Petera Bergera „strukturami receptywnymi”, w których obrębie kolejne generacje

Krew Moja«. — »Zmieniają się nie tylko formy komunikacji, ale również przeżywanie wspólnoty i jej rozumienie. Wielu ludzi nie jest w stanie lub nie chce brać bezpośredniego udziału w liturgii sprawowanej w kościołach« — przekonuje pastor. „Newsweek” poprosił o komentarz profesora informatyki Annę Foerst, która posiada również doktorat z teologii. Foerst, luteranka, podkreśla, że liturgia pozbawiona ludzi nie ma sensu. — »Sakrament nie może być symulowany. Nie chodzi przecież o doświadczenie między tobą a Eucharystią. Jeśli nie masz czasu na doświadczenie wspólnoty, to po co ci w ogóle sakrament? Wszyscy ci, którzy czują się obco w tradycyjnych kościołach, powinni wziąć sobie do serca przesłanie Jezusa: nikt nie jest doskonały« — przekonuje Foerst. Podobnego zdania jest ks. Andrew C. Thompson z United Methodist Reporter. — »Eucharystia w sieci nie jest żywa. Celebrans jest pozbawionym ciała głosem z komputera. Nie ma błogosławienia darów, nie ma wspólnoty wielbiącej Boga. Taka praktyka jest nie tylko zła, ale i niebezpieczna. Jeśli Kościół ulegnie takiemu indywidualizmowi, to wówczas zniszczona zostanie wspólnota, której chce Bóg« — przekonuje Thompson. Duchowny uważa, że osoby, którym nie chce się przychodzić na nabożeństwa, nie powinny się spotykać ze współczuciem Kościoła, gdyż nie spełniają jednego z podstawowych wymogów naśladowania Chrystusa. — »To nieodpowiedzialne, że ludziom wmawia się, iż najważniejszy środek łaski, jaki Kościół posiada, może być osiągalny na żądanie. To nie jest sakrament, to tylko przekąska« — ucina Thompson”. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 15.12.2008.

<sup>57</sup> T. PARSONS: *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*. W: *Socjologia religii*. Opr. F. ADAMSKI. Kraków 1984, s. 191.

<sup>58</sup> Autor dodaje: „Osłabienie znaczenia wierzeń religijnych i wzrost popularności światopoglądów materialistycznych skłaniają do przypisywania większego znaczenia kategoriom psychologicznym w myśleniu o ludzkim świecie”. Z. BOKSZAŃSKI: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa 2005, s. 206—207.

ludzi podlegają socjalizacji w taki sposób, że otaczający ich świat kultury i przyrody staje się ich niebudzącą wątpliwości naturalną rzeczywistością. Jest uważany za rzeczywistość *per se*, uwierzytelnioną i ustabilizowaną wielopokoleniową tradycją. Trwałość struktur społecznych umożliwia wykrystalizowanie się „efektywnego monopolu symbolicznego”<sup>59</sup>, który sam też jest czynnikiem stabilizującym. Formułowane w jego obrębie definicje rzeczywistości społecznej utrwalają struktury społeczne, a konkurencyjne konceptualizacje symbolicznego uniwersum są albo unicestwiane przemocą fizyczną, albo włączane w obręb tradycji, adaptowane przez nią lub też ograniczane w zasięgu swego społecznego oddziaływania wskutek zabiegów segregacyjnych. Uniwersum symboli religijnych stanowi podłoże znaczeń zobiektywizowanych społecznie i subiektywnie rzeczywistych. Zapewnia porządek w subiektywnym postrzeganiu doświadczenia życiowego jednostki, gwarantując realność rzeczywistości życia codziennego i ciągłość oraz tożsamość subiektywnie doświadczanej zmienności własnej biografii<sup>60</sup>. Integruje wszystkie obszary znaczące w całość uporządkowaną, zapewniając światu ład aksjonormatywny. Integrująca rola religijnego uniwersum symbolicznego realizuje się w wymiarze społecznym, gdy tworzy ono rzeczywistość społeczną i ustanawia granice tego, co jest ważne ze względu na interakcje społeczne, a także w wymiarze indywidualnym, gwarantując jednostce sensowność istnienia. Dopiero wówczas, gdy „struktury receptywne” tracą swoją nietykalność i ciągłość — na przykład wskutek dezintegracji procesów socjalizacji, gdy rodzina zwalnia się z obowiązku przekazywania *depozytu wiary*, albo wskutek aksjologicznego rozwichrzenia systemu kulturowego i dyfuzji kulturowej, spowodowanej oddziaływaniem środków masowego przekazu, czy też w rezultacie przemocy zewnętrznej — religijne uniwersum symboliczne integrujące rzeczywistość świata w sensowną całość zaczyna tracić swoją niewzruszoność, a jego istnienie przestaje się narzucać jako sama przez się oczywista prawda<sup>61</sup>. Świat religii ulega wówczas rozchwianiu, człowiek intronizuje siebie w miejsce Boga i w traktatach filozoficznych ogłasza Jego śmierć, zastępując religię Boga religią Człowieka: „mój umysł jest moim Kościołem”. Kultura zastępuje religię. Rozumienie religii w socjologicznej perspektywie musi uwzględniać jej związki z kulturą, procesami społecznymi i subiektywnie definiowaną rolą w życiu jednostki. „Religia oznacza symboliczne przekazywanie struktur sensu, które wykraczają poza to, co bezpośrednio dostępne doświadczeniu, wyrażające się w prezentującej je komunikacji i aktualizujących je działaniach”<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Społeczne tworzenie rzeczywistości...*, s. 191

<sup>60</sup> W. ŚWIĄTKIEWICZ: *Integracja kulturowa...*, s. 76 i n.

<sup>61</sup> P.L. BERGER: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Fischer Taschenbuch Verlag 1973, s. 44 i n.

<sup>62</sup> F.-X. KAUFMANN: *Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft*. In: *Religion — Kirche — Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung*. Hrsg. K.D. HILDEMANN.

### 3. Wobec sekularyzacji i laicyzacji

Do rzeczywistości kultury należą również sekularyzacja i laicyzacja. Wpisane są one w procesy jej historycznego trwania i zmian. W planie socjologicznym tradycyjny sens religijności chrześcijańskiej wyraża się między innymi w tym, że religia jako doktryna i Kościół jako instytucja strzegąca niezmienności religijnej doktryny dostarczają jasnych, czytelnych, a przede wszystkim pewnych kryteriów objaśniających znaczenie i sens ludzkiego życia. Socjalizacja religijna zapewnia, że ponad zmieniającymi się strukturami politycznymi, ustrojami gospodarczymi, prądami kulturowymi istnieją trwałe, stabilne, nienaruszalne wartości legitymizowane porządkiem nadprzyrodzonym.

W klasycznym już dziele *O demokracji w Ameryce* A. Tocqueville napisał: „Kiedy w jakimś społeczeństwie religia zostaje obalona, do ludzkiego myślenia o sprawach najważniejszych zakrada się zwątpienie, paraliżując przy tym częściowo myślenie o wszystkich pozostałych. Człowiek przyzwyczaja się do niejasnych i zmiennych pojęć w sprawach podstawowej wagi. Ludzie albo nie potrafią wówczas bronić swych poglądów, albo je porzucają, i tracąc nadzieje na samodzielne rozwiązanie problemów ludzkiego losu, małodusznie rezygnują z myślenia o nich. Taki stan rzeczy musi wpływać na osłabienie ducha, działa hamująco na wolę i przysposabia ludzi do niewoli”<sup>63</sup>. W świecie aksjologicznej wichrowatości problemy z sensem życia wydają się coraz bardziej nasilać. „Ani nauka, ani racjonalistyczne myślenie nie są w stanie wyjaśnić do końca problemów związanych z sensem i celem ludzkiego życia: niekiedy mówi się nawet o sekularystycznej dekoniunkturze”<sup>64</sup>.

W tradycji judeochrześcijańskiej świat nie jest jednak zdywinizowany. Chrześcijaństwo jest więc poniekąd czynnikiem dedywinizacji świata. Bóg nie jest sektorem doczesności, a świat nie jest częścią Boga. „Świat zostaje zaakceptowany w swej świeckości jako świat zsekularyzowany, a Bóg jest boski. Dlatego za zasadniczo niechrześcijańskie trzeba uznać twierdzenie, że Wciele nie dywinizuje świat i człowieka”<sup>65</sup>. Sekularyzację traktuje się jako historyczny proces rozwoju autonomii człowieka i społecznego świata, przejście od supernaturalizmu do autonomii, a w sensie teologicznym stanowi ona „konkretno-historyczną reprezentację Tajemnicy Wcielenia”<sup>66</sup>. Sekularyzacja rozumiana

---

Leipzig 2003, s. 21—37. Cyt. za: A. ZDUNIAK: *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii*. Kraków 2006, s. 104.

<sup>63</sup> A. DE TOCQUEVILLE: *O demokracji w Ameryce*. Przeł. B. JANICKA i M. KRÓL. Warszawa 2005.

<sup>64</sup> J. MARIŃSKI: *Sekularyzacja. Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin—Kraków 2002, s. 1992.

<sup>65</sup> M. RADWAN: *Dialektyczna socjologia religii*. „Chrześcijanin w Świecie” 1978, nr 62.

<sup>66</sup> Ibidem.

jako uznanie pełnej autonomii świata i wartości doczesnych mieści się w „Bożym planie zbawczym i chrześcijańskim programie uświęcania świata”<sup>67</sup>, prowadzi do emancypacji świata spod *klerykalizującego* wpływu religii i Kościoła. Sekularyzacja w tym rozumieniu to deklerykalizacja, deinstytucjonalizacja, inaczej — forma „odkościelnienia” religii.

Interesującą tezę sformułował R.A. Connor: „Ponieważ od czasów nawrócenia Konstantyna Kościół był stopniowo klerykalizowany, nastał teraz odpowiedni czas na wykonanie ogromnej pracy nad uniwersalną świętością społeczeństw i na budowanie prawdziwie ludzkiej kultury, która jest autentycznie świecka oraz autonomiczna, ponieważ została utworzona z serca samego Kościoła”<sup>68</sup>.

Chantal Milon-Delsol podkreśla, że religia chrześcijańska od początku wytycza sobie własne granice i umie je określić, jeśli nie zbacza z dobrej drogi, a „sekularyzacja oznacza przede wszystkim, że nie wszystko jest religią, że sfera społeczno-polityczna powinna żyć własnym życiem i prowadzić do szczęścia doczesnego bez odnoszenia się do transcendencji. Religia wycofuje się stopniowo w sferę prywatną. Ten proces chroni samą religię, do której dusza ma przylgnąć w sposób wolny”<sup>69</sup>. Sekularyzacja jest tu pojmowana jako pozytywny proces kulturowy wprowadzający religię, a raczej jej zinstytucjonalizowaną i zklerykalizowaną postać, w porządek poszukiwania sensu ludzkiego życia.

Ciekawe są też tezy F.-X. Kaufmanna, który zakłada, że do zrozumienia nowożytnego procesu rozwoju społecznego oraz jego skutków dla Kościołów bardziej niż koncepcja sekularyzacji nadaje się koncepcja zróżnicowania funkcjonalnego społeczeństwa. Poszczególne segmenty życia społecznego usamodzielniają się i funkcjonują według własnych, autonomicznych reguł. Reguły te dotyczą również religii jako jednego z segmentów społeczeństwa. „To, co się dzieje w czasach nowożytnych i jest tematyzowane jako sekularyzacja lub zeświecczenie, to w pierwszej kolejności nie utrata znaczenia czy wpływów religii, lecz wyodrębnienie się religii jednocześnie z wyodrębnieniem się innych, względnie autonomicznych sfer życia”<sup>70</sup>. Agnieszka Zduniak, komentując tezę F.-X. Kaufmanna, stwierdza między innymi: „W zróżnicowanym świecie społecznym religia musiała więc nie tylko uznać fakt, że inne sfery społeczne uwolniły się spod jej kontroli, ale również sama poddać się procesowi dyferencjacji i wykształcić własną, autonomiczną sferę funkcjonalną. W ten sposób

<sup>67</sup> *Sekularyzacja*. Opr. A. OLSZEWSKI. W: *Słownik teologiczny*. Red. A. ZUBERBIER. Katowice 1989.

<sup>68</sup> R.A. CONNOR: *Dlaczego wierni świeccy nie są szafarzami?* „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2004, T. 16, s. 307.

<sup>69</sup> Ch. MILON-DELSOL: *Skazani na konflikt*. „Znak” 2002, nr 568, s. 1 ([www.znak.com.pl/znak/delsol](http://www.znak.com.pl/znak/delsol), 31 X 2005).

<sup>70</sup> F.-X. KAUFMANN: *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg 1979, s. 67, cyt. za: A. ZDUNIAK: *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja...*, 184.

stała się ona wyodrębnionym obszarem życia społecznego, w którym odbywa się komunikacja religijna, przybierająca formę obrzędów kultowych i modlitwy”<sup>71</sup>.

José Casanova natomiast formułuje pogląd, że w obecnej fazie nowożytności zachodzi odprywatyzowanie religii, co potwierdzają wyniki badań empirycznych. Wartościowy rdzeń sekularyzacji polega na odróżnieniu sfery religijnej od cywilnej. Odprywatyzowanie się religii zaczęło się około połowy lat siedemdziesiątych XX wieku. Ujawniła się wówczas nowa wrażliwość religijna, która dążyła nie do dostosowania się do wartości świeckich, ale do odtworzenia związku ze sferą religijną jako możliwym fundamentem społeczeństwa i jego zmiany, co ilustruje doktryna nowej ewangelizacji. Ruchy o profilu nowożytnym nie rezygnują z obecności religii w społeczeństwie „ukierunkowanym na budowanie nowych stosunków społecznych i międzyludzkich, które trudno zamknąć w schemacie całkowicie merkantylnego społeczeństwa. Jest to nowa postawa, która nie może zostać już włączona, jak to było często w nowożytności, w ramy porozumienia i uzgodnień między Kościołem a instytucjami politycznymi. Wielkim problemem XXI wieku jest ukształtowanie sfery publicznej kwalifikowanej etycznie i religijnie, w której religia i demokracja by się spotkały i rozumiały wzajemnie”<sup>72</sup>. W znanych cywilizacjach religia jest istotnym elementem kultury, jej decydującym centrum<sup>73</sup>. Wielką zasługą religii jest to, że przynosi idee niepodlegające wahaniom opinii o Bogu, człowieku i obowiązkach. Ponadto przystaje do demokracji, gdy poddając ludzi jednemu Bożemu ojcostwu, zaspokaja demokratyczny wymóg równości<sup>74</sup>. „Wyzbywając się religii, narody tracą to wszystko, co je utrzymuje w społeczności: narzędzie obrony, środek porozumienia, fundament ich władzy, wreszcie samą formę swej egzystencji [...]. Tylko religie budzą w ludziach uczucia, które zachęcają ich do czynów cnotliwych”<sup>75</sup>.

Sekularyzacja pojmowana jest także jako uniezależnienie się różnych sektorów życia społecznego i ról społecznych od jednego, wszechobejmującego systemu wierzeń i legitymizacji. Jak zauważa P.L. Berger, sekularyzacja polega z jednej strony na zanikaniu dominacji religii instytucjonalnej w strukturze społecznej i kulturze, a z drugiej strony — na wytwarzaniu się sytuacji współzawodnictwa pomiędzy różnymi światopoglądami<sup>76</sup>. Jest ona również rezultatem procesów prowadzących do pluralizmu i policentryzmu kulturowego,

<sup>71</sup> Ibidem, s. 184—185.

<sup>72</sup> V. POSSENTI: *Religia i polityka na przełomie tysiącleci*. „Społeczeństwo” 2005, nr 3, s. 451.

<sup>73</sup> S.P. HUNTINGTON: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. H. JANKOWSKA. Warszawa 2005.

<sup>74</sup> V. POSSENTI: *Religia i polityka...*, s. 451.

<sup>75</sup> G. VICO: *Nauka nowa 1109—1110*. Tłum. T. JAKUBOWICZ. Warszawa 1966, s. 589.

<sup>76</sup> P.L. BERGER: *Der Zwang zur Haeresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1979, s. 39—45.



oznaczającego, że dominacja jednego wszechogarniającego symbolicznego uniwersum, legitymizującego ziemską rzeczywistość światem nadprzyrodzonym, nie znajduje powszechnej akceptacji, tzn. nie napotyka struktur receptywnych, które umożliwiałyby pełną jego internalizację i gwarantowałyby jego prawomocność. Pozareligijne role nie mogą już być legitymizowane odniesieniem do religijnego uniwersum symbolicznego. Sekularyzacja idzie w parze — co jest rezultatem złożonych procesów kulturowych — z desakralizacją, oznaczającą zawężenie się pola oddziaływania *sacrum* na rzecz ekspansji *profanum*, oraz z deklerykalizacją życia społecznego.

J. Mariański w obszernym haśle *Sekularyzacja*, zamieszczonym w *Leksykonie teologii fundamentalnej*<sup>77</sup>, wymienia pięć aspektów znaczeniowych tego pojęcia:

1) zeświecczenie religii, czyli osłabienie znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym, rozpatrywane zarówno z punktu widzenia kryteriów emancypacji, jak i krytyki kulturowej;

2) usuwanie autorytetów kościelnych z dziedzin świeckiego panowania i władzy, co jest związane z utratą kontroli sprawowanej przez religie nad życiem społecznym;

3) chrześcijaństwo poza Kościołem: usuwanie bądź zachowywanie „dzieł” (dorobku) chrześcijaństwa w życiu świeckim, na przykład obecność elementów tradycji chrześcijańskich we współczesnej kulturze;

4) warunek demitologizacji wiary i zarazem „uduchowienia” sfery świeckiej;

5) dechrystianizacja i odkościelnienie szerokich kręgów społeczeństwa.

Problem z sekularyzacją pojawia się dopiero wtedy, gdy pod tym pojęciem rozumie się nie to, że religia pozostaje w obrębie swojego porządku, lecz że ma zamilknąć, a w konsekwencji zniknąć i zatrzeć nawet ślady swoich korzeni. J. Mariański twierdzi, że „za fazę krytyczną sekularyzacji uznawane jest wyzwalanie się moralności spod wpływów Kościoła i religii”<sup>78</sup>. Przykładem najnowszym są politycznie uwarunkowane dążenia niektórych państw europejskich do wyeliminowania z Karty Europejskiej wzmianki o fundamentach religijnych, co oznacza programowe wymazanie religii, której — jako staroświeckiej — powinny wyzbyć się postępowe narody. W kręgu kultury europejskiej sekularyzacja wyraźnie obecna była już w renesansie, w naszym stuleciu wraz z powstaniem pierwszego państwa komunistycznego przyjęła radykalną formę laicyzacji, rozumianej jako świadomy, ateistyczny program rozwoju kultury i stosunków społecznych. Laicyzacja oznacza budowę kultury i życia społecznego bez religii, porzucenie myślenia w kategoriach religijnych, desemantyzację symboli religijnych i profanizację religijnych wartości.

<sup>77</sup> J. MARIAŃSKI: *Sekularyzacja...*

<sup>78</sup> Ibidem, s. 1090.

W społeczeństwach wysoko rozwiniętych odnotowuje się proces wycofywania się religii z życia publicznego w warunkach równoczesnego utrwalania się i żywotności religii w życiu jednostek i małych grup społecznych. Rozbiciu ulega historycznie ukształtowana świadomość kościelna, będąca czynnikiem osadzenia się religii w strukturach społecznych i w najgłębszych warstwach osobowości. Na skutek procesów kulturowego pluralizmu religia w mniejszym stopniu wydaje się pełnić funkcję legitymizacyjną i społeczno-integracyjną w skali makrospołecznej, koncentrując się bardziej na sferze osobowości społecznej modelującej „sposoby bycia”, pojmowane jako rozumienie i odczuwanie świata na poziomie jego sensu. W. Pawluczuk, wyróżniając różne sposoby bycia (modlitwa, świętowanie, zatroskanie, zabawa, sztuka, filozofowanie), wskazuje, że każdy z nich umieszcza człowieka w innych wymiarach świata i kultury, każdy jest swoistym językiem, myśleniem, swoistym obrazem świata<sup>79</sup>. F.-X. Kaufmann formułuje natomiast ciekawą tezę, że pogłębiający się rozdźwięk między religią reprezentowaną w formie instytucjonalnej przez Kościoły a kulturą świecką, ukształtowaną w dużej mierze przez treści chrześcijańskie, wynika między innymi z tego, że to, co najbardziej istotne w orędziu chrześcijańskim, zostało włączone w kulturę świecką, Kościołom natomiast pozostawiono zajmowanie się pozostałymi, mniej istotnymi aspektami chrześcijaństwa, które nie zyskują społecznego uznania, co jest powodem osłabienia związku z Kościołem w coraz szerszych kręgach społecznych<sup>80</sup>. Z pewnością jest tak, jak pisze F.-X. Kaufmann, że podstawy chrześcijaństwa, czyli inaczej: religijne wartości, zostały jednocześnie włączone w kulturę świecką, stając się jej immanentnymi strukturami. Pewno należałoby dodać, że chodzi tu generalnie o krąg kultury świeckiej historycznie inspirowany wartościami chrześcijańskimi. Pomijając kwestie dyskusyjnego ustalenia tego, co jest mniej istotnym aspektem chrześcijaństwa w kontekście jego legitymizującej roli wobec kultury, zwróćmy uwagę na przykład na kulturowy i religijny zarazem status rodziny monogamicznej. Rodzina monogamiczna, legitymizowana chrześcijańską tradycją religijną, stanowi zapewne ważny fundament kultury świeckiej. Trudno jednak — w tym kontekście — w całości zgodzić się z wnioskiem kolejnym, że Kościołom pozostały zatem do obrony mniej istotne aspekty chrześcijaństwa, które są mało atrakcyjne społecznie. Wobec na przykład ewidentnego kryzysu rodziny jako instytucji i jako grupy pierwotnej, widocznego właściwie we wszystkich krajach europejskich, chociaż oczywiście z różnym natężeniem i w różnej postaci — obrona przez Kościoły, a zwłaszcza Kościół rzymskokatolicki religijno-kulturowego statusu rodziny nie może być uważana za zajmowanie się mniej istotnymi aspektami chrześcijaństwa. Podobnie fundamentalnych dla systemu

<sup>79</sup> W. PAWLUCZUK: *Wiara i życie codzienne*. Kraków 1991, s. 10.

<sup>80</sup> F.-X. KAUFMANN: *Wie uberlebt des Christentum?* Freiburg 2000. Cyt. za: A. ZDUNIAK: *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja...*, s. 200.

kulturowego kwestii można znaleźć więcej, jak chociażby ochrona godności osoby ludzkiej i jej prawa do życia. Problem chyba polega na tym, że kultura świecka, jeśli stosować określenie F.-X. Kaufmanna, przejawia tendencję do odcinania się od przynajmniej niektórych, ale za to fundamentalnych, wartości chrześcijańskich, przestaje być nimi nasycona, wręcz przeciwnie — wstępuje w relacje konfrontacji z chrześcijańską tradycją, zmierzając do jej odrzucenia. Dobrą ilustrację przedłożonego tu stanowiska stanowią właśnie spory o kształt rodziny (między innymi o jurydyczną legalizację związków homoseksualnych z prawem adopcji), toczone nie tylko w parlamentach krajów europejskich, ale także w łonie różnych Kościołów chrześcijańskich, które to spory są tak silne, że odbierane jako zagrożenie schizmą, co wielokrotnie sygnalizowane jest w deklaracjach na przykład biskupów wspólnot anglikańskich<sup>81</sup>. W kategoriach

<sup>81</sup> USA: Anglikańskie rozmowy „ostatniej szansy” w Nowym Orleanie. KAI/I. W Nowym Orleanie rozpocznie się 20 września dwudniowe nieformalne spotkanie „ostatniej szansy” w sprawie zażegnania kryzysu w łonie światowego anglikanizmu. Kryzys wywołany został przez Kościół episkopalny w USA, gdy mianował on biskupem homoseksualistę. Rozmowy w USA mają zakończyć coraz większy spór między konserwatywnym a liberalnym skrzydłem Wspólnoty Anglikańskiej. Spowodowało go dopuszczenie do urzędu kapłańskiego i biskupiego homoseksualistów i kobiet. Konflikt grozi schizmą w łonie 78-milionowej Wspólnoty. Według dziennika „Guardian”, duchowy zwierzchnik światowej Wspólnoty Anglikańskiej arcybiskup Canterbury Rowan Williams poprosi Kościół episkopalny, by nie wysyłał już biskupów-gejów i nie błogosławił publicznie par homoseksualnych. W łonie tego Kościoła, będącego amerykańskim odpowiednikiem Kościoła Anglii, ma powstać także specjalny urząd w celu nadzorowania kongregacji (zborów) konserwatywnych, niezgadających się z tendencjami liberalnymi, lansowanymi przez niektórych hierarchów. Jeden z negocjatorów anglikańskich przyznał, że trudno przewidzieć rozwój wypadków. Jego zdaniem, biskupi episkopalni muszą obecnie dokładnie określić swoje stanowisko i przedstawić konkretne zobowiązania wobec reszty Wspólnoty, przy czym odpowiedź ta musi być jednoznaczna. Wielu przedstawicieli Kościoła anglikańskiego wątpi w powodzenie rozmów. „Guardian” pisze, że przyjęta strategia ma na celu zminimalizowanie pogłębiającego się podziału przez szukanie poparcia wśród umiarkowanych i konserwatywnych biskupów amerykańskich, którzy nie zdecydowali się odejść z Kościoła episkopalnego. Duchowni anglikańscy pokładają nadzieję zwłaszcza w biskupie Luizjany Charlesie Jenkinsie, który — nie zgadzając się z liberalną wizją swego kierownictwa — nie został jednak dysydem. Jednocześnie — zdaniem brytyjskiego dziennika — kompromisowy wynik spotkania niekoniecznie może zadowolić hierarchów afrykańskich oraz ich amerykańskich i angielskich sprzymierzeńców, tworzących konserwatywne skrzydło w anglikanizmie. Według „Guardiana”, są oni już zdecydowani na podział Kościoła i „urealnienie kursu”. Gdyby do tego doszło, miałyby to poważne skutki finansowe dla całej Wspólnoty Anglikańskiej, gdyż jedna trzecia jej budżetu pochodzi z Kościoła episkopalnego. Spotkanie w największym mieście stanu Luizjana, mające charakter prywatny, będzie prawdziwą próbą dla arcybiskupa Canterbury, który jest tylko duchowym przywódcą Wspólnoty Anglikańskiej i formalnie nie ma uprawnień do rozstrzygania problemów w poszczególnych prowincjach. Jako teolog, który głosił potrzebę większej asymilacji gejów w Kościele, nie cieszy się zaufaniem konserwatystów. Jednocześnie nie ma zbyt wielu zwolenników wśród liberałów, którzy uważają, że ich zdradził. W trakcie spotkania odprawione zostanie nabożeństwo, w którym abp Williams wygłosi kazanie. W wywiadzie sprzed kilku dni dla „Daily Telegraph” zapewnił, że zrobi wszystko, by uniknąć rozłamu w Kościele. Kościół episkopalny w USA, będący amerykańską i kanadyjską odmianą anglikanizmu, liczy ponad 2,4 mln wiernych i dzieli się na 110 die-

skandali toczy się tam dyskusja na temat roli i miejsca duchownych trwających w związkach o orientacjach homoseksualnych<sup>82</sup>.

Do cech współczesnej kultury można zaliczyć deficyt sensowności, a do jej zasad — regułę alternacji, czyli możliwość wybierania spośród różnych, czasem sprzecznych, systemów znaczeń. „Każdorazowo system myślowy, w który właśnie wkracza jednostka, dostarcza jej pewnej interpretacji jej egzystencji i świata, zawierającej zarazem objaśnienie systemu myślowego, który porzuciła. Ten nowy system dostarcza jej również narzędzi do zwalczania jej własnych wątpliwości”<sup>83</sup>. Kultura świecka i kultura chrześcijańska rozpoczęły historycznie nowy etap konfrontacji, a nawet wzajemnej wrogości, niekiedy też określanej chrystofobią (chrystianofobią). Jest interesujące socjologicznie, że podobny nurt oceny tej sytuacji występuje w kręgach zarówno Kościoła prawosławnego<sup>84</sup>, jak

---

cezji. Należy m.in. do światowej Wspólnoty Anglikańskiej i Światowej Rady Kościołów. W 2003 r. wyświęcono w nim na bp. Gene’a Robinsona, otwarcie przyznającego się do homoseksualizmu, który w dodatku porzucił dla swego partnera własną żonę i dzieci. Ponadto w czerwcu 2006 r. na 75. konwencji ogólnej tego Kościoła na jego głowę wybrano po raz pierwszy kobietę, 52-letnią Katharine Jefferts Schori z Nevady, która objęła swój urząd 4 listopada 2006 r. W reakcji na te wydarzenia niektóre krajowe Kościoły anglikańskie oświadczyły, że nie chcą pozostawać we wspólnocie ze swymi amerykańskimi współwyznawcami. Biskupi episkopalni już raz odrzucili ultimatum prymasów Wspólnoty Anglikańskiej w sprawie wyświęcania homoseksualistów. Oskarżyli przy tym hierarchów anglikańskich o próbę cofnięcia Kościoła w „czasy kolonializmu”. Światowa Wspólnota Anglikańska liczy ok. 78 mln członków i jest trzecim co do wielkości — po katolikach i prawosławnych — odłamek chrześcijaństwa. Tworzące ją Kościoły lokalne na wszystkich kontynentach są niezależne w ustroju wewnętrznym, a arcybiskup Canterbury, będący przede wszystkim prymasem Kościoła Anglii, jest jedynie jej zwierzchnikiem honorowym. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 20.09.2007.

<sup>82</sup> Skandal w anglikańskim kościele. Arcybiskup Canterbury Rowan Williams planował odprawić w tajemnicy nabożeństwo dla homoseksualnych duchownych i ich partnerów — podała „Rzeczpospolita”. Msza dla księży-gejów miała towarzyszyć spotkaniu pod hasłem: „Rzeczywista sytuacja oraz możliwości rozwoju dla gejów i lesbijek w Kościele anglikańskim”. Arcybiskup Williams zgodził się ją odprawić pod warunkiem, że pozostanie tajna. Nazwiska uczestników nabożeństwa miał znać tylko on. Wczoraj informacje przedostały się jednak do prasy. Afera z mszą dla homoseksualnych księży może być gwoździem do trumny dla zjednoczonego Kościoła anglikańskiego, którego honorowym zwierzchnikiem jest właśnie Rowan Williams. Skandal wybuchł w czasie spotkania angielskich i amerykańskich biskupów, które ma zapobiec schizmie w Kościele. Głównym punktem debat jest ultimatum postawione amerykańskiemu Kościołowi (w USA nosi nazwę episkopalnego) przez biskupów z Afryki. Żądają oni, aby liberalny Kościół episkopalny zrezygnował z wyświęcania gejów oraz udzielania błogosławieństw parom homoseksualnym — czytamy w „Rzeczpospolitej”. „Szanse na zapobiegnięcie schizmie są znikome. Najprawdopodobniej Kościół anglikański zmieni formę. Pozostanie luźna federacja Kościołów. Każdy będzie działał według własnych reguł” — przewiduje na łamach „Rzeczpospolitej” Chris Sudgen, szef brytyjskiej organizacji laickiej Anglican Mainstream. [www.o2.pl](http://www.o2.pl), 20.09.2007.

<sup>83</sup> P.L. BERGER: *Zaproszenie do socjologii*. Warszawa 1988, s. 59.

<sup>84</sup> Przedstawiciele rosyjskiego prawosławia wezwali Organizację Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie do przeciwstawienia się dyskryminacji chrześcijan. Występując podczas panelu w wiedeńskiej siedzibie OBWE, prawosławny biskup Wiednia i całej Austrii, Hilarion Alfiejew,

i rzymskokatolickiego<sup>85</sup>, które zwykle z dużą trudnością przyjmują zbliżone oceny. Jeśli uwagi te charakteryzuje trafność spostrzeżeń, to problem marginalizacji chrześcijaństwa nie wyrasta z faktu, że kultura świecka przejęła fundamentalne atrybuty chrześcijaństwa, uznała za własne, i Kościoły właściwie już

oraz zastępca przewodniczącego Wydziału Kontaktów Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego, Wsiewołod Czaplin, wskazali miejsca, w których ich zdaniem prześladowani są chrześcijanie. Dyskusja panelowa poświęcona była właśnie tej tematyce. Hilarion Alfiejew wskazał na Turcję, Kosowo i północną część Cypru jako miejsca prześladowań chrześcijan. Wezwał Władze OBWE do prowadzenia stałego monitoringu tych terenów i wpłynięcia na zmianę sytuacji wspólnot chrześcijańskich. Protojerej Wsiewołod Czaplin, wchodzący w skład Konsultacyjnej Rady ds. Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka przy OBWE, wyraził przekonanie, że „państwowy system edukacji powinien uszanować światopogląd uczniów z rodzin chrześcijańskich”. Powołał się na różne dokumenty, w których społeczność międzynarodowa zobowiązała się do utwierdzenia wolności chrześcijan w takim stopniu, w jakim cieszą się nią wyznawcy innych religii. „Poparcie to — podkreślił — ma dotyczyć możliwości publicznego wyrażania poglądów w sferze polityki, ekonomii i kultury”. Rosyjski duchowny prawosławny zwrócił uwagę na rosnącą liczbę zamachów na chrześcijańskie budowle sakralne i symbole religijne [...]. W panelu uczestniczyli przedstawiciele państw członkowskich OBWE oraz Kościołów, struktur międzynarodowych i środowiska naukowego organizacji pozarządowych. Prawosławni na forum OBWE w sprawie dyskryminacji chrześcijan. Przeciw dyskryminacji chrześcijan. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 2009.03.05.

<sup>85</sup> Pojęcie chrystianofobii pojawia się także w wypowiedziach watykańskich dostojników. „Z chrystianofobią należy walczyć równie stanowczo, co z antysemityzmem i islamofobią. Nie można tworzyć hierarchii nietolerancji. Chrześcijanin zasługuje na ochronę w równej mierze, co żyd i muzułmanin. Wolność religijna wynika bowiem z równej godności każdego człowieka” — powiedział w Rimini szef watykańskiej dyplomacji. Uczestnikom Mityngu Przyjaźni między Narodami abp Dominique Mamberti mówił o dyplomatycznych zabiegach Stolicy Apostolskiej w sprawie poszanowania wolności religijnej każdego człowieka. Mówiąc o chrystianofobii we współczesnym świecie, nawiązał do aktualnych wydarzeń w Indiach, a także do sytuacji chrześcijan w Iraku. Zaznaczył, że zjawisko to występuje również w świecie zachodnim. „Patrząc na to całościowo, wydaje mi się, że chrystianofobia to całokształt zachowań, w którym można wydzielić trzy dziedziny: błędne wychowanie czy wręcz dezinformację na temat chrześcijan i ich religii, zwłaszcza za pośrednictwem mediów; nietolerancję oraz prawne i administracyjne dyskryminowanie chrześcijan względem tych, którzy wyznają inną religię bądź też nie wyznają żadnej religii; i w końcu akty przemocy i prześladowania — mówił w Rimini abp Mamberti. — A zatem dyskryminacja i nietolerancja względem chrześcijan obejmują bardzo istotne problemy ludzkie, polityczne i społeczne, a także religijne. Trzeba do tego podejść z tą samą stanowczością, z jaką zwalcza się antysemityzm i islamofobię, jeśli chcemy rozwiązać ten problem, we wszystkich jego aspektach, które są dziś niestety bardzo aktualne”. Mówiąc z kolei o wolności religijnej w Europie, abp Mamberti zauważył, że istnieją tu dwa podstawowe zagrożenia, a mianowicie oddzielanie wiary od rozumu, poprzez spychanie jej wyłączenie do sfery uczuć, a także rozdział religii od życia publicznego. Zdaniem szefa watykańskiej dyplomacji, Stary Kontynent potrzebuje dziś zdrowej laickości, która potrafi otworzyć się na duchowe i humanistyczne dziedzictwo obecne w różnych religiach. Tylko taka otwarta na wiarę i absolut laickość będzie w stanie sprostać dialogowi z kulturami nieeuropejskimi, w których religia jest ze swej istoty wydarzeniem publicznym. Abp Mamberti nie omieszczał też przypomnieć o potrzebie wzajemności w przestrzeganiu wolności religijnej. Mniejszości chrześcijańskie na innych kontynentach powinny się cieszyć takimi samymi prawami, jak mniejszości niechrześcijańskie w świecie zachodnim. Bollettino Radio Giornale del 30.08.2008.



nie mają „nic do roboty” w tej dziedzinie, mogą się zajmować sprawami wewnętrznymi, na przykład indywidualną pobożnością swoich wiernych, a to ludzi mało interesuje. Tu raczej chodzi o ekspansywną i konfrontacyjną postać ideologizacji kultury świeckiej, budowanej na bezreligijności, laickości, odrzuceniu i zwalczaniu wartości chrześcijańskich tworzących kontekst religijnej socjalizacji. Przykładem takiej postawy mogą być przypadki stosowania sankcji służbowych wobec osób, które inspirowane własną religijnością proponowały wsparcie modlitewne w przypadku choroby lub zwracały się z prośbą o modlitwę w sytuacji kłopotów dziecka w szkole<sup>86</sup>. Jest paradoksem społeczno-kulturowym, że spory między kulturą świecką i kulturą religijną w przestrzeni europejskiej wyzwalane są nowym kontekstem społecznym będącym konsekwencją procesów migracyjnych. Wątek ten wyraźnie przewija się w konstatacji watykańskiego sekretarza stanu kard. Tarcisio Bertone, który na odbywającej się we wrześniu 2007 roku międzynarodowej konferencji w Krakowie wyraził przekonanie, że „chrześcijaństwo nie jest tylko składnikiem »europejskiego koktajlu«, a religii nie można spychać do sfery prywatnej”. „Warto uwydatnić — dodał —

---

<sup>86</sup> Antychrześcijańskie fobie w Anglii. Arcybiskup Yorku dr John Sentamu broni angielskich chrześcijan przed nietolerancją, jakiej doświadczają za przyznanie się do swojej wiary w miejscu pracy. Druga co do ważności osoba w Kościele Anglii zaangażowała się w sprawę recepcjonistki z Devon, która ma problemy w związku z tym, że poprosiła drogą mailową swoich przyjaciół o modlitwę w intencji swojej córki. Jennie Cain — pracująca jako recepcjonistka w szkole — wysłała do swoich przyjaciół e-maile z prośbą o modlitwę, kiedy jej córce zwrócono uwagę za to, że na lekcji mówiła o Bogu i zaświatach. Mail dotarł do zwierzchnika i wobec pani Cain prowadzone jest śledztwo w sprawie naruszenia przez nią obowiązków pracowniczych. Poruszając ten przypadek w „Daily Mail”, arcybiskup Yorku powiedział, że nietolerancja wobec chrześcijan w miejscu pracy jest zniewagą i wezwał wierzących do obrony swojej wiary. Stwierdził również, że sprawa pani Cain wykazuje nietolerancję i brak liberalizmu ze strony urzędników sektora publicznego wobec wiary w Boga. Osoby zatrudnione do wykonywania służby wobec społeczeństwa i poszczególnych obywateli wykorzystują swój autorytet do zaprzeczania chrześcijaństwu legalności prawnej. Arcybiskup przypomniał też sprawę pielęgniarki Caroline Petrie zawieszoną za to, że zaoferowała pacjentowi swoją modlitwę (po interwencjach pielęgniarka została przywrócona do pracy). [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 13.02.2009.

W podobnym tonie w tej samej sprawie wypowiada się były premier Wielkiej Brytanii Tony Blair: „Uważam, że te osoby powinny być dumne ze swojego chrześcijaństwa i że powinny mieć możliwość wyrażania swej wiary” — podkreślił były szef rządu w wywiadzie dla „English Church Newspaper”. Brytyjski polityk alarmuje, że chrześcijaństwo jest spychane na boczne tory w „agresywnie świeckim” społeczeństwie. Określił tego typu przypadki jako absurdalne. Były premier Wielkiej Brytanii podziela obawy biskupów dotyczące zmniejszającej się roli wiary. Większość Brytyjczyków uznaje ją za ekstrawagancję. Na pytanie, dlaczego nie wypowiadał się publicznie w sprawach wiary, kiedy pełnił funkcję premiera, T. Blair przyznał, że bał się krytyki ze strony opinii publicznej. Blair w rozmowie z „English Church Newspaper” dowodził jednocześnie słuszności swoich poglądów w kwestii konfliktu homoseksualistów z katolickimi ośrodkami adopcyjnymi. Jego głos po stronie ruchu gejowskiego przesądził, że ośrodki kościelne przegrały walkę o prawo do odrzucania z góry wniosków adopcyjnych par gejów czy lesbijek — przypomina „Rzeczpospolita”. Przeciw marginalizacji chrześcijan. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 2009.03.06.



że to właśnie kultury nieeuropejskie, trwale już obecne w Europie, przyczyniają się do odzwyczajania od prywatyzującej koncepcji wolności religijnej, przez długi czas kulturowanej w pewnej kulturze zsekularyzowanej. Dla islamu i innych religii w znaczący sposób obecnych dzisiaj na naszym kontynencie religia jest ze swej istoty faktem publicznym. Zresztą każda autentyczna tradycja religijna pragnie ukazywać swą własną tożsamość, a nie ukrywać ją czy maskować<sup>87</sup>.

Można przyjąć, że ogólnie charakteryzowane przejawy religijności we współczesnym świecie w odniesieniu do społeczeństwa polskiego muszą zostać inaczej oszacowane, ponieważ w płaszczyźnie symbolicznej religia katolicka i jej instytucjonalny wymiar, czyli Kościół, przez historycznie ukształtowaną symbiozę z wartościami narodowymi oraz patriotycznymi odgrywają bardziej znaczącą rolę w legitymizacji struktur świata społecznego, zarówno w skali makro- jak i mikrospołecznej. Nie oznacza to oczywiście, że nie występują rozmaite rodzaje zjawisk i procesów, które potwierdzają ogólnie nakreślone tendencje.

Polskie społeczeństwo szybkimi krokami podąża w kierunku modelu kultury naznaczonej pluralizmem wartości, policentrycznością i różnorodnością struktur oraz instytucji legitymizacji ładu społecznego, indywidualizmem i subiektywizmem egzystencjalnych wyborów i usprawiedliwiających je ocen, co w istotny sposób zmienia historycznie ukształtowaną pozycję i rolę religii oraz Kościoła jako depozytariusza wartości i strażnika ładu społecznego. Jedną z często przywoływanych koncepcji socjologicznych zakłada, że kulturowy pluralizm wprowadza instytucje religijne na wspólny z dobrami światopoglądowymi rynek usług, na którym religijne tradycje stają się artykułami konsumpcyjnymi, a kościoły miejscami dokonywania transakcji. „W każdym razie poważną część aktywności religijnej w tej sytuacji zostaje zdominowana przez logikę ekonomii rynkowej”<sup>88</sup>. Kościół jako depozytariusz wiary religijnej, jako kulturowa tradycja, jako instytucja legitymizująca ład społeczny i porządek moralny, znajduje się w sytuacji konkurencyjnych światopoglądów, instytucji, wzorów kulturowych. Osłabione zostają jednoznacznie brzmiące i bezalternatywnie nauczane kryteria decyzji moralnych. Tendencje te są silniejsze i bardziej widoczne w grupach ludzi młodszych niż starszych, zamieszkujących w wielkich miastach niż w małych wioskach, wyraźniej uczestniczących w procesach migracji zarobkowej i społecznej, zwłaszcza na płaszczyźnie międzynarodowej, niż trwających w społecznościach zamieszkania. Na podstawie analizy licznych badań socjologicznych J. Mariański formułuje wniosek, że „orientacje moralne

---

<sup>87</sup> Watykański sekretarz stanu kard. Tarcisio Bertone wygłosił wykład inauguracyjny spotkanie pt. „Czynnik religijny a przyszłość Europy”, które odbyło się w ramach VII Międzynarodowej Konferencji „Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej”. [www.kai.pl](http://www.kai.pl), 16.09.2007.

<sup>88</sup> P. BERGER: *Święty baldachim. Elementy socjologiczne teorii religii*. Kraków 1997, s. 186.

wielu młodych Polaków kształtują się dość często zarówno poza sferą etosu ogólnych obowiązków, jak i poza sferą wpływów religii (pragmatyczny rozsądek zastępuje moralność religijną). Jeżeli nawet religijne wzorce moralne nie są odrzucane wprost, to jednak nie ceni się ich zbyt wysoko. Etyka religijna traci moc unifikującą w społeczeństwie. Ludzie nie wiedzą do końca, co jest dozwolone, a co niedozwolone w moralności”<sup>89</sup>. Instancją rozstrzygającą nie jest już powaga instytucji, autorytet starszych, tradycja, ale własne sumienie. *Zasada sumienia* uznana jest, zwłaszcza przez najmłodsze pokolenia, za najważniejszą regułę życia społecznego rozstrzygającą o życiowych wyborach czy konfliktach moralnych. Jej dalekim, ale słabym, partnerem jest autorytet rodziców, a w dalszej kolejności kręgi przyjaciół. Marginalizacja religii i Kościoła, powtórzmy jeszcze raz, nie musi oznaczać rezygnacji z wartości chrześcijańskich, ale z pewnością jest wyrazem postmodernistycznej sekularyzacji oraz laicyzacji mentalności. Dopiero w takim kontekście łatwiej i trafnie można zrozumieć *zasadę miłości Boga i bliźniego*, uznawaną przez młodzież za najważniejszy obowiązek katolika. Jej dalekim i kulturowo osłabionym partnerem jest *zasada przykazań*, którą niekoniecznie trzeba rozpatrywać w jej aspekcie instytucjonalnego modelu religijności, ustalającego i legitymizującego trafność i niepodważalność interpretacji treści tych przykazań<sup>90</sup>. Święty baldachim rozpostarty nad polską religijnością strzepi się.

Specyfika współczesnego świata kultury i religii nie polega jednak na „reanimacji” historycznie ukształtowanej lokalności, ale wręcz przeciwnie — na jej zatracaniu się w morzu globalnych wydarzeń, zjawisk i procesów. Być może „paradygmat” zsekularyzowanego czy postsekularnego społeczeństwa jest w ogóle mało przydatny w opisie przemian współczesnej religijności. Globalizacja kultury jest bowiem również globalizacją religii. Można przyjąć, że wielkie religie światowe są prekursorami globalizacji, a współcześnie mogą przyczyniać się do modelowania procesów *globalizacji z ludzką twarzą* przez postulowanie uniwersalnej, legitymizowanej religijnymi wartościami etyki sprawiedliwości społecznej jako projektu globalnego w lokalnym świecie struktur politycznych, gospodarczych, kulturowych.

Świadomość różnorodności, a przede wszystkim względności wartości i norm oraz ich doktrynalnych objaśnień, która we wszystkich epokach historycznych „dana była jedynie małym grupom intelektualistów, okazuje się dziś niezbitym faktem kulturowym, sięgającym głęboko w niższe regiony systemu społecznego”<sup>91</sup>. Wystarczy usiąść przed komputerem, aby nasycić się doświadczeniem niepewności, a może i zagubienia. Który biskup ma rację, jest

<sup>89</sup> J. MARIANŃSKI: *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością...*, s. 117.

<sup>90</sup> W. ŚWIĄTKIEWICZ: *Obowiązki katolika i problemy moralne*. W: *Młodzież Warszawy — pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Warszawa 2005.

<sup>91</sup> P. BERGER: *Zaproszenie do socjologii...*, s. 58.

„w prawdzie”: ten, który oskarża Radio Maryja o rozbicie polskiego Kościoła, czy ten, który z uznaniem ogłasza, że jest „ono bogatym przekazem modlitwy, szkołą katechezy, głoszeniem Ewangelii przez najnowocześniejsze środki przekazu”<sup>92</sup>. Jak odnieść się do sporów o rozumienie Tradycji w Kościele? Jeśli już pominąć powracającą w Kurii Rzymskiej dyskusję o schizmie abp. M. Lefebvre’a<sup>93</sup> i zasadzie *lex orandi — lex credenti*, to pozostają szeroko komentowane w mediach masowych problemy dotyczące celibatu duchownych, spadających powołań do stanu duchownego i feminizacji „zawodu teologa”, udziału kobiet w liturgii, stosunku do homoseksualizmu, antykoncepcji, rozwołów, rozpatrywane w kontekście rozwiązań przyjmowanych przez inne Kościoły chrześcijańskie.

Autoafiliacje religijne i konfesyjna przynależność nie oznaczają zerwania więzi z globalnym światem, odcięcia się od jego religijnej różnorodności strategii osiągania świętości, nieporozumień czy doktrynalnych konfliktów. „Globalna świątynia” to nowe doświadczenie kulturowe i religijne. Nie omija ono również dostojnej dwudziestowiekowej instytucji Kościoła katolickiego.

*Sacrum* wymaga ciszy, nabożeństwa, powagi, skupienia, całkowitego wyłączenia ze sfery profanicznej i poświęcenia się. Kościół ortodoksyjny celebrował liturgię eucharystii za wrotami ikonostasu, w miejscu świętym i dla laików niedostępnym. Kościół rzymskokatolicki po II Soborze Watykańskim otworzył zamknięte wrota sakralnej przestrzeni. Czasami przyjmuje to bardziej radykalne formy. W pięknie odrestaurowanym barokowym kościele akademickim w centrum Salzburga, zbudowanym na planie krzyża greckiego, pośrodku transeptu ustawiono zwykły, drewniany prostokątny stół i otoczono go rzędami drewnianych ław, krzycząco kontrastujących z bogactwem złożonych ołtarzy, barwnością symbolicznych przedstawień, feerią światła kolorowych witraży. Powstała nowa przestrzeń sakralna; zwykła i dotykalna w codziennym spotkaniu: prawdziwa *ecclesiola* w prawdziwym muzeum. Wszystko to, co wokół, zmieniło swoje funkcje; stało się wartością artystyczną, przedmiotem estetycznej kontemplacji, poddane zostało desemantyzacji symbolicznych środków wyrazu, co doprowadza w płaszczyźnie pragmatycznej do „zatracenia pamięci sensów symbolicznych i praktycznych”<sup>94</sup> o odniesieniach religijnych.

Zagubienie w sprawach wiary wcale nie musi oznaczać woli czy wysiłku ponownego odkrywania i poszukiwania jej sensu. Społeczeństwo zawsze dostarcza usprawiedliwienia, a kulturowe wzorce alternacji osobowości religijnej pod-

<sup>92</sup> Rydzik *dzieli duchownych*. „Rzeczpospolita” z 27 grudnia 2005 r., cyt. za: [www.o2.pl.wiadomości](http://www.o2.pl.wiadomości) (28.12.2005).

<sup>93</sup> Zob. np. J. MAJEWSKI: *Płomyk nadziei*. „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 35.

<sup>94</sup> E. GIEYSZTOR-MIŁOBĘDZKA: *Symbol we wnętrzu kościelnym*. W: *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*. Red. T. KOSTYRKO. Warszawa 1987, s. 88.

powiadają inne, „sezonowo atrakcyjne” i zniewalające mirażem kolorowych reklam rozwiązania, z łatwością adaptujące się do *zmiennych i aksjologicznie rozwichrzonych* warunków ustanawiania celu ludzkiego życia.

Anthony Giddens w komentarzu współczesnego etapu rozwoju kultury w kategoriach późnej ponowoczesności, wpisując w jej rozumienie nowe formy zaufania, ale też nowe formy ryzyka oraz niepewność i płynność sytuacji społecznych, odnoszące się także do nieprzewidywalnych działań, oraz zwiększoną percepcję i świadomość zagrożeń, wyróżnia cztery typy postaw, jakie ludzie przyjmują wobec nasilonego ryzyka i niepewności. Pierwsza to pragmatyczna akceptacja życia takiego, jakim jest, skupienie się na rozwiązywaniu codziennych życiowych problemów i wypieranie zagrożeń i niepewności ze sfery świadomości („mam dość swoich zmartwień”). Druga to konsekwentny optymizm i wiara w to, że zagrożeń i niepewności można uniknąć lub pokonać je dzięki Opatrzności, dobremu losowi, nauce i technice czy wreszcie wrodzonej rozumności ludzi („zawsze znajdzie się jakieś wyjście”). Trzecia reakcja to cyniczny pesymizm, godzący się z nieuchronnością zagrożeń, które muszą prędzej czy później uderzyć, i wobec tego zalecający skrócenie horyzontu czasowego, życie chwilą czy dniem dzisiejszym i korzystanie z hedonistycznych przyjemności („skoro i tak wszyscy umrzemy, to przynajmniej cieszymy się życiem”). Wreszcie reakcja czwarta to radykalna walka ze źródłami zagrożeń przez mobilizację opinii, organizowanie kampanii propagandowych, tworzenie ruchów społecznych („wszyscy *razem* możemy się przeciwko temu obronić”)<sup>95</sup>. Nową społeczną rzeczywistość próbują ogarnąć inicjatywy, ruchy religijne, a także orientacje fundamentalistyczne, wyrastające z doświadczenia szybkich i nie do końca zrozumianych, oswojonych zmian społecznych. A. Giddens cytuje wniosek Bryana Wilsona podkreślający, że upadek tradycyjnych wartości sprawia, iż ludzie na nowo zaczynają poszukiwać sensu i oparcia. „Pojawienie się grup i sekt, które akcentują duchowość jednostki, jest przykładem na to, że w warunkach niestabilności i niepewności ludzie szukają drogi powrotu do własnych wartości i przekonań”<sup>96</sup>. Deprywatywizacja religii staje się współczesną odpowiedzią na aksjologiczną wichrowatość, akcentując podjęcie „radykalnej walki” z doświadczanymi i definiowanymi przez siebie zagrożeniami świata i człowieka.

<sup>95</sup> A. GIDDENS: *The Consequences of Modernity*. Cambridge 1990; P. SZTOMPKA: *Sociologia...*, s. 578.

<sup>96</sup> A. GIDDENS: *Sociologia*. Warszawa 2004, s. 577.



## Rozdział III

# Zasada *etsi* jako kryterium partycypacji

### 1. Tak jakby Kościoła nie było

Wsluchując się w powszednie rytmy życia społecznego naszego społeczeństwa, możemy z całą pewnością stwierdzić, że wyznaczone są one bardziej wymaganiami rynku pracy, handlu i usług, zabieganiem w sprawach codziennych i programem telewizyjnym niż dźwiękiem sygnaturki oznajmiającej o czasie skupienia modlitewnego na „Anioł Pański”. Dzwony dzwonią, nie tylko w Polsce. W całej chrześcijańskiej Europie ich dźwięk rozlewa się po wiejskich polach i miksuje z hałasem ulicznym wielkich miast. Niekiedy, jak w jednej z holenderskich parafii, dźwięk dzwonów wywołuje konflikty, a proboszcz rozdzwonionej parafii zostaje ukarany mandatem za zakłócanie spokoju. Dzwon ma przypominać o religijnych zobowiązaniach, o konfesyjnej identyfikacji. Może zbyt głośno dzwonił i natarczywie przywoływał zaprzeszłe, odrzucone wartości, wzbudzając zakłopotanie, zdenerwowanie, rozdrażnienie powracającym głosem zagubionej tradycji. Krajobraz Europy nasycony jest kościołami i naznaczony wystającymi ponad świeckie zabudowania wieżami, które tworzą sieć drogowskazów orientujących co do słuszności decyzji o wybranym kierunku drogi. Przez wieki tworzyły one przestrzenie kulturowe naznaczone sakralnymi wartościami. Wieża kościelna i zamontowany na niej zegar odmierzający czas, nieuchronnie przybliżający człowieka ku wieczności, same w sobie doświadczane były jako zwiastuny nadprzyrodzonej rzeczywistości. Współcześnie w coraz mniejszym stopniu funkcje te spełniają, ustępując znacznie wyższym i potężniejszym budowlom mieszczącym siedziby banków, międzynarodowych agencji gospodarczych, centrów handlowych. Kościoły ze swoimi wieżami i zegarami stają się powoli niechcianym ornamentem nowoczesnego świata. Francuzi ustalają, ile budynków wybudowanych od początku XX wieku przeznaczyć do rozbiórki, a Holendrzy obliczyli, że około 1200 kościołów jest nieużywanych. Nie są już potrzebne ni-



komu jako domy modlitwy. Jeżeli obecny trend się utrzyma, tysiące kościołów chrześcijańskich w Wielkiej Brytanii czeka w przeciągu 10 lat zamknięcie, rozbior lub zmiana przeznaczenia. Jeszcze na początku lat sześćdziesiątych XX wieku w Wielkiej Brytanii było 55 000 kościołów, a tylko siedem meczetów, trzy świątynie sikhów i jedna hinduska. Do 2005 roku liczba kościołów spadła do 47 600. W Wielkiej Brytanii żyje obecnie 60 mln ludzi, przy czym ponad 70% deklaruje przynależność do którejś z denominacji chrześcijańskich. Kościół Anglii, do którego należy 16 000 kościołów, musiał od 1969 roku zamknąć 1700 zbędnych świątyń. Taki sam trend odnotowują kościoły metodystów, których liczba z 14 000 w 1932 roku zmniejszyła się obecnie do 6000. Natomiast od 1969 roku liczba nowych meczetów dorównała prawie liczbie zlikwidowanych kościołów anglikańskich. Co się dzieje ze zbędnymi budynkami kościołów? Najczęściej są zamieniane na domy mieszkalne, biura i restauracje, jak na przykład XIX-wieczny kościółek świętego Jakuba w Cheltenham, który obecnie należy do sieci włoskich restauracji. Chrześcijanie nie chcą przekazywać ich na potrzeby niechrześcijan. Żaden z likwidowanych kościołów nie został zamieniony w meczet, a tylko dwa zaczęły służyć społeczności sikhów. Wierni należący do kościołów zielonoświątkowych czy ewangelikalnych przedkładają nowoczesne budynki *à la* magazyn nad tradycyjne neogotyckie kościoły. Dlatego te ostatnie będą znikać z krajobrazu Anglii i Walii<sup>1</sup>. W części z nich zapewne zorganizowane zostaną restauracje, dyskoteki, może muzea, magazyny, hale targowe, a nawet luksusowe mieszkania. Pozostaną w okaleczonej desemantyzacji nazwy ulic prowadzących do kościołów, jak odległe echo zacierających się wspomnień o czasach odległych. Rzecz nienowa. W pamięci pokolenia ludzi XX wieku pozostaje doświadczenie sekularyzacji budynków kościelnych w wyniku wojny domowej w Hiszpanii czy tym bardziej zwycięstwa bolszewickiej rewolucji w Rosji i w krajach będących w ideologicznej dyspozycji Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Zamieniane na muzea ateizmu kościoły w gruncie rzeczy „miały szczęście”, bo otoczone opieką strażników komunistycznej ideologii nie podlegały materialnej ruinie i po dziesięcioleciach, gdy rozpadł się czar komunistycznej ideologii, doczekały lepszych czasów, gdy upominać się o nie zaczęli ich pierwotni, prawowici dysponenti.

Metafory same się narzucają. Życie płynie obok, tak jakby Boga, jakby Kościoła nie było; Bóg i Kościół pozostają na uboczu, podlegają marginalizacji, wykluczeniu i zapomnieniu. W nowoczesnej Europie „nie szuka się wiary, ale doświadczenia religijnego” — stwierdził kard. J. Ratzinger w diagnozie kondycji chrześcijaństwa w kulturze współczesnej<sup>2</sup>, a takim poszukiwaniom nieko-

<sup>1</sup> [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 27.02.2007.

<sup>2</sup> V. POSSENTI: *Religie światowe wobec pytania o prawdę. Wywiad z kardynałem Josephem Ratzingerem*. „Społeczeństwo” 2005, z. 4—5, s. 721; przedruk z pracy zbiorowej *Il monoteismo. Annuario di filosofia* 2002. Milano, Mondadori 2002.

niecznie musi towarzyszyć w całej rozciągłości swoich kompetencji legitymizacyjnych Kościół jako instytucja porządku religijno-społecznego.

Zasada *etsi* w sformułowaniu *etsi Deus non daretur* wywodzi się od Hugona Grotiusa, który chciał za pomocą tego paradoksalnego wyrażenia wzmocnić pozycję prawa naturalnego<sup>3</sup>. Według Grotiusa prawo ma ostateczną podstawę teologiczną, natomiast w ciągu dziejów myśli społecznej nastąpiła całkowita zmiana treści tej formuły. W późniejszych interpretacjach zasada *etsi* „okazuje się dwuznaczna i prowadzi do przeciwstawności między wiarą i rozumem, między teologią a myślą świecką [...] oznacza względność i zmienność kodeksów moralnych i prawa naturalnego, jak też irrelewantność Boga”<sup>4</sup>.

W interesującym studium poświęconym chrześcijaństwu i życiu publicznemu Vittorio Possenti podejmuje między innymi zagadnienie laicyzmu, który powoduje wyłączenie Boga ze sfery publicznej „nawet na poziomie hipotezy, tak aby życie publiczne kierowało się wyłącznie immanentnymi kryteriami, to znaczy *etsi Deus non daretur*”. Jakikolwiek próby odniesienia, wzmiankowania, zasygnalizowania religijnych, a zwłaszcza chrześcijańskich kontekstów są niekiedy odbierane jako fundamentalny zamach na uniwersalne, czyli „na mocy definicji” ponadreligijne, prawa człowieka. Zdaniem autora, który nawiązuje do dyskusji toczonych we włoskim społeczeństwie, zasada *etsi* kierowana jest również do ludzi wierzących i domaga się od nich, aby na „forum publicznym akceptowali tę zasadę i argumentowali na jej podstawie”, uznając ją za „podstawę etyczną przestrzeni publicznej”. Wywołuje to nierówności społeczne i może rodzić dyskryminację, ponieważ w myśl takich argumentacji wyznawcy religii nie mogliby publicznie przedstawiać swoich racji i argumentów, podczas gdy mogliby to czynić niewierzący i laicyści. Zasada *etsi* przechodzi do *Ecclesia* i do *Pisma* i jest między innymi, jak stwierdza V. Possenti, prezentacją ciasnej koncepcji autonomii ludzkiej. Jego zdaniem, oczekiwania związane z zasadą *etsi* są przesadne nawet z laickiego punktu widzenia. Odnosząc się do wymienianych argumentów, autor wskazuje, że zasada *etsi* nie wytworzyła nowej myśli moralnej. Żłudne jest też założenie, że „gdy bierzemy Boga w nawias, łatwiej dojść do zgody co do wartości etycznych”<sup>5</sup>. Nie uwzględnia się też wielkich wydarzeń w dziejach ludzkości, które nie mieszczą się w optyce *etsi*, na przykład Dekalogu, który „w formie niewyraźnej, ale wystarczająco czytelnej, stanowi

<sup>3</sup> „To, co powiedzieliśmy, zachowuje w pewnym stopniu znaczenie, nawet gdyby dopuścić, czego nie można uczynić bez popełnienia najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkie”. H. GROTIUS: *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawa narodów, a także główne zasady prawa publicznego*. T. 1. Tłum., wstęp i przyp. R. BIERZANEK. Warszawa 1957, s. 53.

<sup>4</sup> V. POSSENTI: *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*. Warszawa 2005, s. 165.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 167.

pierwszą powszechną deklarację praw człowieka”<sup>6</sup>. Jednak na skutek procesów globalizacji typowych dla Zachodu elementów materialistycznych i indywidualistycznych coraz bardziej „formuła *etsi Deus non daretur* staje się sposobem życia, który bierze początek z pewnego rodzaju »pychy« rozumu — rzeczywistości stworzonej przeciw i umiłowanej przez Boga — który uważa się za samowystarczalny i zamyka się na kontemplację i poszukiwanie prawdy, która go przerasta”<sup>7</sup>.

Zasada *etsi* w formule *etsi Ecclesia non daretur* stwarza interesującą perspektywę dla socjologicznych refleksji nad rolą religijności i jej instytucjonalnych wymiarów w procesach legitymizacji świata społecznego w sytuacji kulturowej globalizacji. Skupienie uwagi na instytucjonalnym aspekcie religii pozwala na pominięcie ściśle teologicznych interpretacji i sporów odnoszących się do problematyki wiary religijnej. W opisie kondycji kultury współczesnej ze względu na jej odniesienia do religii taki właśnie status chrześcijaństwa i Kościoła trafnie oddać można zasadą *etsi*, czyli *tak jakby* Boga i Kościoła nie było. Rozbiciu ulega historycznie ukształtowana świadomość kościelna, będąca czynnikiem osadzenia się religii w strukturach społecznych zbiorowości regionalnych, narodowych czy państwowych i w najgłębszych warstwach osobowości ich mieszkańców. Kardynał J. Ratzinger, oceniając kondycję chrześcijaństwa w relacji do islamu, formułuje tezę, że „słabość chrześcijaństwa wyrasta z przewagi radykalnie sekularystycznych filozofii w świecie zachodnim, przed którymi wzdraga się religijność ludów islamu. Rozpadanie się chrześcijaństwa pod wpływem myśli sekularystycznej doprowadziło na Zachodzie do nowych form religijności kryjących się pod wielobarwną etykietą »new age«”<sup>8</sup>. Papież Jan Paweł II natomiast wielokrotnie, ale zwłaszcza w dokumencie *Ecclesia in Europa* podkreślał „utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię”. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka i „dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. Europejska kultura sprawia wrażenie »milczącej apostazji« człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 168, 167.

<sup>7</sup> Przemówienie Benedykta XVI na posiedzeniu planarnym Papieskiej Rady ds. Kultury, cyt. za: [www.kai.pl](http://www.kai.pl), 9.03.2008.

<sup>8</sup> V. POSSENTI: *Religie światowe...*, s. 721.

<sup>9</sup> JAN PAWEŁ II: *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*. Watykan, 28 czerwca 2003 r.

Widoczna na wielu płaszczyznach życia kontestacja wiary chrześcijańskiej przejawia się często w odrzuceniu wiary Kościoła. „Fenomen ten dotyczy wszystkich Kościołów chrześcijańskich, bez względu na to, czy jest to Kościół rzymskokatolicki czy Kościoły tradycji protestanckiej lub prawosławnej. Podczas gdy jedni głoszą stopniowy upadek chrześcijaństwa, to wielu teologów i socjologów religii dostrzega wzrost zainteresowania chrześcijaństwem. Bardzo często zaciekawienie to powoduje wykoślawienie fundamentalnych treści wiary chrześcijańskiej. Generowany jest nowy typ religijności, niespójny, często odezwany od wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej, sankcjonujący dowolność dogmatyczną oraz szkodliwy redukcjonizm, którego kulminację odnajdujemy w stwierdzeniu: Bóg — tak; Kościół — nie”<sup>10</sup>. „Moja wiara to mój własny prywatny głos” — możemy dodać za J. Casanovą<sup>11</sup>. Praktykowaną w taki sposób religię czy przejawianą religijność można za R. Ciprianim nazwać dyfuzyjną. Wykracza ona bowiem poza ramy kościelności, gubiąc znaczenie pierwotnych treści religijnych, które rozproszone łączą się z innymi, niekoniecznie religijnymi wartościami w nowe, quasi-religijne konstelacje. Jedną z konsekwencji tej sytuacji religijnej jest też przenikanie pierwiastków religijnych w obręb rzeczywistości świeckiej, swoista ich profanizacja, jak można sądzić, ale też ujawnianie się w społecznej rzeczywistości Kościoła poglądów i zachowań odbiegających od oficjalnego i tradycyjnego modelu kościelności<sup>12</sup>. Kościół, w rozumieniu tradycją uświęconej i historycznie ukształtowanej instytucji, depozytariusza treści wiary, powiernika dogmatów, strażnika stabilności norm i wartości, wypychany jest z centralnych kręgów struktur życia społecznego, chwieje się jego moralny autorytet, a przede wszystkim słabnie moc kształtowania rytmów życia codziennego. Staje się jakby mniej potrzebny w roli pośrednika ze światem *sacrum*. W skrajnych przypadkach, co wcale nie znaczy, że w europejskich przestrzeniach rzadko spotykanych, mury *domus celeberrima* opuszczone przez prezbiterów i wiernych przestają być miejscem zgromadzenia „w imię Boże”, a stają się symbolem kierunku kulturowych zmian, których sygnaturą jest sekularyzacja.

<sup>10</sup> D. BRUNCZ: *Duch Święty i Kościół*. „Magazyn Teologiczny. Semper Reformanda”. [www.ekumenizm.pl/content/article](http://www.ekumenizm.pl/content/article), 3.06.2006.

<sup>11</sup> J. CASANOVA: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków 2005, s. 104.

<sup>12</sup> R. CIPRIANI: *Religion as Diffusion of Values. “Diffused Religion” in the Context of Dominant Religious Institution: The Italian Case*. In: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. R.K. FENN. Malden 2003.

## 2. Między sekularyzacją a deprywatyzacją

M. Libiszowska-Żółtkowska w interesujący sposób kreśli trzy znaczenia sekularyzacji, odnosząc je do mega-, makro- i mikroprocesów społecznych.

Na poziomie mega sekularyzacja dotyczy oddzielenia i emancypacji życia świeckiego i religijnego, co ilustruje rozdział państwa od Kościoła, a także „lai-cyzacja życia publicznego w sferach polityki, prawa, szkolnictwa, etyki itp. Kościół i państwo stanowią — w takim ujęciu — wzajemnie niezależne systemy o odmiennych funkcjach i społecznych oczekiwaniach”. Procesy sekularyzacji na poziomie mega są instytucjonalnie inspirowane i inicjowane, zdarza się, że narzucane i kontrolowane. Tak definiowana sekularyzacja oznacza marginalizację religii w sferze publicznej i zawężenie jej wpływów do prywatnej sprawy obywateli.

Na poziomie makro sekularyzacja dotyczy Kościoła jako instytucji i oznacza zeświecczenie sfery religijnej przez jej wzorowanie się na kulturze świeckiej. Trend ten Jan XXIII określił mianem *aggiornamento*. Kościół definiowany jako hierarchia i instytucja z własnej inicjatywy adaptuje i asymiluje świeckie rozwiązania, które mają świadczyć o jego otwartości i reagowaniu na potrzeby współczesnego człowieka. Prowadzić to może do zatarcia różnicy między *sacrum* i *profanum*. Do zatarcia tej różnicy przyczyniają się także działania, które określa się mianem sakralizacji życia politycznego i społecznego.

Na poziomie mikro procesowi sekularyzacji poddają się jednostki, u których tradycyjny model religijności uległ korozji pod wpływem selektywności dogmatów wiary, zaniedbywania obowiązkowych praktyk, uczynienia życiowym drogowskazem moralności o charakterze sytuacyjnym. „Indywidualna sekularyzacja katolików oznacza odejście od religii kościelnie zadekretowanej ku indywidualizacji przekonań i zachowań światopoglądowych. Przebieg sekularyzacji na poziomie mikro warunkowany jest zarówno zmianami wewnątrzkościelnymi (czyli na poziomie makro), jak i tymi, które zachodzą na megapozioście ideologicznego ustanowienia kwestii światopoglądowych”<sup>13</sup>.

Prezentowane rozumienia sekularyzacji w kontekście rozmaitego rodzaju struktur społecznych jest, w moim przekonaniu, najbardziej inspirujące ze względu na przywołaną przez autorkę kategorię *aggiornamento*. Sekularyzacja bowiem nie tylko oznacza wycofanie się religii i jej instytucjonalnych wymiarów z różnych segmentów „świeckiego” życia społecznego, ale może odnosić się również do procesów wewnątrzkościelnych. Asymilacja przez Kościoły „świeckich rozwiązań” może oznaczać *de facto* osłabienie własnej odrębności i zgodę na porzucenie *sacrum* na rzecz wygodnego usadowienia się w świecie

---

<sup>13</sup> M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA: *Sekularyzacja — wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce?* „Socjologia Religii” 2006, T. 4, s. 273—274.

wartości profanicznych. Takie procesy możemy zaobserwować przykładowo w sporach o ordynację osób o orientacji homoseksualnej, zagrażających jedności doktrynalnej światowej wspólnoty Kościołów anglikańskich, ale w jakimś sensie ich odbiciem są również spory w łonie Kościoła rzymskokatolickiego, toczone z jednej strony przez teologów wyzwolenia, a z drugiej przez orientacje tradycjonalistyczne. Wpisują się w procesy „zeświecczenia” rozmaite zabiegi reklamowe podejmowane przez Kościoły celem przyciągnięcia jak największej liczby uczestników promowanych projektów duszpasterskich. To zapewne cienkie i delikatne granice, a ich oznaczenie nie jest łatwe. Podobnie z wykorzystaniem nowoczesnych elektronicznych technik komunikacji społecznej w przekazie religijnym, zwłaszcza gdy bardziej jest on podporządkowany stylowi życia bliższemu popkultury niż zwyczajowo przyjętych definicji ról społecznych, specyficznych dla obecności w przestrzeni sakralnej.

Prezentowany przez autorkę przykład sekularyzacji na poziomie mikro odnosi się również do procesów laicyzacji mentalności, zachodzących w postawach człowieka i podejmowanych przez niego wyborach aksjologicznych. Ciekawa analiza sekularyzacji mikrostrukturalnej może znaleźć swoją ważną i przekonywającą ilustrację na przykład w pytaniu o miejsce i rolę wartości religijnych w życiu „nowoczesnej” rodziny. Wiele badań socjologicznych akcentuje ekspansję kulturową laickiego modelu rodziny, która wyłącza z funkcji socjalizacyjnej pierwiastki religijne, a sama w swej istocie oddala się od sakralnego charakteru lub wręcz go odrzuca. Współczesne postacie rodziny, zwłaszcza gdyby ujmować je w kontekście modelu tzw. alternatywnych form małżeństwa i rodziny, w zasadniczy sposób odbiegają od oczekiwań wobec rodziny formułowanych na przykład w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego. Podobnie wzory życia codziennego, postawy i aspiracje, symbolika przestrzeni miejskiej dostarczają licznych przykładów sekularyzacji na poziomie mikrostrukturalnym. Religia, w rozumieniu symboli religijnych czy wartości religijnie inspirowanych, zmarginalizowana została w świecie mikrostruktur społecznych, jest w nich trudno dostrzegalna, a w wielu wypadkach rzeczywiście nieobecna. Przekonywającą ilustracją tych procesów może być przestrzeń semiotyczna mieszkań; w dawnych domach symbole religijne były zazwyczaj wyraźnie eksponowane, umieszczane na frontowych ścianach, widoczne; we współczesnych mieszkaniach zwykle lokalizowane są w przestrzeniach mniej „ważnych”, na pierwszy rzut oka niewidocznych, a często ich w ogóle nie ma.

W refleksji nad współczesnymi profilami religijnej legitymizacji społecznego świata — w kontekście globalizacji — nie sposób jednak pominąć coraz silniej obecnej w literaturze socjologicznej tezy o desekularyzacji świata społecznego i procesach deprywatyzacji religii. Paradygmat sekularyzacji — jak twierdzą zwolennicy takiego poglądu — zaczyna być kategorią historyczną, a jego miejsce zostaje zastępowane tezą o deprywatyzacji religii. T. Sobierajski, z właściwą sobie swadą językową komentując wyniki kolejnych sondaży socjo-



logicznych, stwierdza: „Z Kościołem jest jak z towarzystwem ubezpieczeniowym. Podpisujemy umowę na wejście do raju, w zamian zobowiązujemy się wypełniać obowiązki określone przykazaniami. Ale dziś te wyznaczone kiedyś warunki coraz częściej chcielibyśmy renegocjować. Faktem jest laicyzacja i desakralizacja, szczególnie w Europie, ale sekularyzacja to mit podłączony do respiratora intelektualistów, którzy ongiś zbili na tej teorii kapitał naukowy. Jeśli przestaniemy patrzeć europocentrycznie, zdamy sobie sprawę, że świat jest religijny jak chyba nigdy dotąd w swojej historii, a ludzie zaczynają definiować siebie nie przez pryzmat państwowej przynależności, ale wyznawanej wiary”<sup>14</sup>.

Peter Berger — jeden z głośniejszych zwolenników paradygmatu sekularyzacji — przyznaje nawet, że „teoria owa okazała się bowiem całkowicie niezdolna do wyjaśnienia różnic między Ameryką a Europą. Trudno argumentować, że Belgia jest krajem bardziej nowoczesnym od USA. Tym większym zaskoczeniem jest więc to, co uchodzi za amerykańską egzotykę — niepojęte upodobanie tamtejszego społeczeństwa do pobożności”<sup>15</sup>. Maria Libiszowska-Żółtkowska, komentując tę wypowiedź, pisze między innymi: „Polska pod względem swego upodobania bliższa jest Ameryce niż krajom Beneluksu. Gdyby nie wyjątkowa religijność Amerykanów, teza o sekularyzacji warunkowanej poziomem industrialnego i materialnego rozwoju Europy Zachodniej w porównaniu z Europą Środkowo-Wschodnią byłaby do utrzymania. Co więcej, jest ona w myśleniu Polaków obecna, a dla przeciwników integracji Polski z Unią Europejską stanowi koronny argument rychłej utraty naszej katolickiej tożsamości pod wpływem europejskiej unifikacji”<sup>16</sup>. Ogłoszone w 2009 roku badania Instytutu Gallupa prowadzone w latach 2006, 2007 i 2008 wśród 143 krajów, skupione wokół pytania o to, czy religia jest dla badanych ważną częścią ich codziennego życia, wcale jednak w sposób jednoznaczny nie lokują Ameryki na czele najbardziej religijnych społeczności: wśród całej badanej populacji 82% przyznaje, że religia odgrywa ważną rolę w ich codziennym życiu, podczas gdy w USA wskaźnik ten wynosi 65%. Ważnym wnioskiem wynikającym tych badań jest natomiast ukazanie bardziej złożonych relacji między kondycją gospodarczą, procesami modernizacyjnymi a religijnością poszczególnych społeczności. Już sam tytuł opracowania jest znaczący: *What Alabamians and Iranians Have in Common*<sup>17</sup>. Nawiązuje on do wyników podkreślających, że w stanie amerykańskim Alabama i w Iranie zbliżony jest odsetek badanych, którzy religii przypisują ważne znaczenie w życiu, mimo że kondycja gospodarcza i poziom rozwoju technologicznego tych społeczności nie wykazują dużych podobieństw.

<sup>14</sup> Cyt. za: „Biuletyn Prasowy Konferencji Episkopatu Polski”, 19.02.2007.

<sup>15</sup> P.L. BERGER: *Zachód z Biblią w tle*. „Gazeta Wyborcza” z 2 lipca 2005 r.

<sup>16</sup> M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA: *Sekularyzacja — wróg czy sprzymierzeniec...*, s. 276.

<sup>17</sup> S. CRABTREE, B. PELHAM: *What Alabamians and Iranians Have in Common. A global perspective on Americans' religiosity offers a few surprises*. [www.gallup.com](http://www.gallup.com) (styczeń 2009).

Nasuwa się myśl, że sekularyzacja jest pojęciem należącym nie tylko do aparatu terminologii naukowej. Służy również jako narzędzie walki ideologicznej, prowadzonej pod sztandarami wyzwolonej z religii ponowoczesności. W tym sensie *ponowoczesne* znaczy 'uwolnione od wpływu religii'. Paradoksalnie więc uwolnienie od wpływu religii samo w sobie może być traktowane jako wskaźnik ponowoczesności, mimo braku związku przyczynowo-skutkowego z procesami modernizacji. Tak zapewne można interpretować przykładowo rzeczywistość społeczno-religijną Polski za czasów socjalizmu. Niewątpliwie była ona nasycona państwowo sterowanymi procesami sekularyzacyjnymi, którym nie towarzyszyła modernizacja adekwatna do tej, jaka dokonywała się w Europie Zachodniej, a także, jak można sądzić, nie wywoływały one w takim samym proporcjonalnie stopniu intensywnych procesów laicyzacji.

Jesteśmy świadkami deprywatyzacji religii w nowoczesnym świecie. Taką tezę José Casanova otwiera swoją książkę poświęconą religiom publicznym. Nie traktuje on deprywatyzacji jako zjawiska nowego, w historii niespotykanego, ale podkreśla, że w latach osiemdziesiątych XX wieku przybrało ono „nowy wymiar”. Deprywatyzacja jest konsekwencją swoistego odrodzenia i przebudzenia religijnego ze stanu marginalizacji, w jaki religie zostały zepchnięte w epoce modernizmu. „Przez deprywatyzację — autor rozumie — odmowę przyjęcia przez tradycyjne religie na całym świecie marginalnej i sprywatyzowanej roli, którą wyznaczyły im wspólnie teorie nowoczesności i teorie sekularyzacji”<sup>18</sup>. Epoka modernizmu kierowała się regułą sekularyzacji oznaczającej rozbitcie pewnych całości społecznych, w których religia i Kościoły odgrywały ważną rolę. Sekularyzacja prowadziła do usamodzielnienia się określonych dziedzin życia i wyzwolenia się spod kontroli instytucji kościelnych (autonomia jednostek i społeczeństwa), a na późniejszym etapie do demontażu religijności kościelnej i rozwoju form pozakościelnej religijności i parareligijności. Ważne było wówczas pytanie, jak daleko posąpił proces sekularyzacji w społeczeństwie, w jakim sensie sekularyzacja jest procesem nieodwracalnym.

J. Casanova ujmuje deprywatyzację religii jako zjawisko powszechne i równocześnie występujące w wielkich tradycjach religijnych, do których zalicza judaizm, islam, katolicyzm, protestantyzm, hinduizm i buddyzm. Religie te na nowo stawiają pytanie o relacje między prywatną i publiczną moralnością, „kwestionując żądania [...] zwłaszcza państw i rynków, aby wyzwolić je od zewnętrznych normatywnych zobowiązań”<sup>19</sup>. Towarzyszy temu powstawanie ruchów społecznych, które „albo same mają charakter religijnych, albo w imię religii kwestionują podstawy funkcjonowania i autonomię sfer zasadniczo świeckich; państwa i gospodarki rynkowej”. Deprywatyzacja religii to „obustronnie warunkujący się proces repolityzacji prywatnej sfery religijnej i moral-

<sup>18</sup> J. CASANOVA: *Religie publiczne...*, s. 24—25.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 25.

nej oraz powtórnej normatywizacji publicznej sfery gospodarczej i politycznej”<sup>20</sup>.

Teza o deprywatyzacji religii i o osłabieniu procesów sekularyzacyjnych stawia również na nowo pytanie o rolę religii i religijności w procesach legitymizacji społecznego świata, w całkiem nowej rzeczywistości, której ramy opisuje kategoria kulturowej globalizacji. Deprywatyzacja to „przemieszczanie się religii z przednowoczesnej formy życia publicznego do publicznej sfery społeczeństwa obywatelskiego”<sup>21</sup>. Można też postawić tezę, że prywatyzacja, której sygnaturą jest sekularyzacja, i deprywatyzacja, która wyraża się powrotem religii w sfery życia publicznego, są procesami cyklicznymi w dziejach kultury. Trafnie sens tych procesów ujął J. Casanova, nawiązując do doświadczeń brazylijskiej transformacji: deprywatyzacja „stanowi fazę przejściową, która jest warunkowana przez powodzenie samego przemieszczenia. Paradoksalnie, kiedy ruch się powiódł, wraz z konsolidacją systemu demokratycznego ujawnia się wbudowany weń nacisk na prywatyzację religii”<sup>22</sup>.

W świetle przywołanych wcześniej badań Gallupa nad obecnością religii w mentalności społecznej i jej znaczeniem w praktykach życia codziennego badanych, które podkreślają, że religia odgrywa ważną rolę w życiu codziennym ludzi, wyrasta relatywność kategorii sekularyzacji i deprywatyzacji. W radykalnej interpretacji tych danych można sformułować wniosek taki: trudno mówić o sekularyzacji, skoro jej nie było, i o deprywatyzacji, skoro jej nie ma. Religia, jako wartości, jako sposób myślenia, jako reguły życia codziennego, dla przytłaczającej większości ludzi stanowi bagaż wiedzy decydującej o niebudzących wątpliwości standardach rzeczywistości świata społecznego. Jak każdy radykalnie sformułowany wniosek, tak i ten rodzi wiele pytań i wątpliwości. Same badania, których wyniki tu komentuję, wskazują bowiem kraje, w których odsetki „osób religijnych” znacznie odbiegają od tzw. średniej światowej. Na przykład w Estonii odsetek ten wynosi 14%, w Szwecji — 17%, Danii — 18%, Norwegii — 20%, Czechach — 21%. Deprywatyzacja i sekularyzacja są zapewne procesami wzajemnie się przenikającymi, a ich przebieg i relacje zależą od wielorakiego kompleksu czynników — począwszy od samego pojmowania religii przez badanych, przez jej doktrynalne aspekty i instytucjonalne formy organizacji, a na uwarunkowaniach kulturowych i gospodarczych skończywszy. Z pewnością na podstawie badań na temat subiektywnego doświadczenia indywidualnej religijności opartych na odpowiedziach na pytania, czy religia odgrywa ważną rolę w życiu, można formułować wnioski o kondycji religijnej społeczności, o obecności pierwiastków myślenia religijnego w bagażu podręcznym wiedzy codziennej, ale wyniki te są słabą przesłanką formułowania wnio-

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 366.

<sup>22</sup> Ibidem.

sków o aspekcie instytucjonalnym życia religijnego, o jego relacjach do doktryny religijnej, tym bardziej do modeli kościelności.

W analizach obecności procesów religijnych w kulturze nie jest obojętna też aksjologiczna podstawa „paradygmatu socjologii”, która kwestie religijności czyni przedmiotem swoich zainteresowań. Polska literatura socjologiczna z lat sześćdziesiątych, a nawet siedemdziesiątych ubiegłego wieku dostarcza tu licznych „ciekawych” przykładów całkowitego pomijania kwestii religii w realizowanych projektach badawczych lub swoistego przedstawiania rezultatów badań, raczej odległego od realnych kulturowych wzorów praktyk religijnych życia codziennego.

Wiele polskich badań socjologicznych nad społecznymi funkcjami religii wskazuje, że zjawiska sekularyzacji i deprywatyzacji religii nie są jednoznacznie diagnozowane. Zarówno jedne, jak i drugie wywołują w świadomości społecznej oceny pozytywne, jak i negatywne. Z pewnością jest to między innymi konsekwencją samego „procesu przemieszczenia”, którego przebieg „niejako sam ze siebie” może implikować postawy przychylności lub dezaprobaty form obecności religii w życiu społecznym. Można postawić tezę, że „przemieszczenie” przeprowadzone metodami siłowymi wzbudzać będzie postawy nieprzychylne. Za czasów realnego socjalizmu, gdy sekularyzacja pojmowana była jako naturalna konsekwencja marksistowsko-leninowskiej doktryny państwowego porządku społecznego, wywoływała ona postawy daleko idącej rezerwy, a nawet sprzeciwu i w znaczący sposób opóźniała procesy laicyzacji mentalności. Jednym z najbardziej spektakularnych przejawów takiej postawy społecznej okazał się manifestacyjnie prezentowany religijny kontekst, w jaki wpisane było powstanie w latach osiemdziesiątych XX wieku masowego ruchu społecznego i Niezależnych Samorządnych Związków Zawodowych „Solidarność”. W pewnym stopniu był to przykład radykalnego procesu deprywatyzacji religii i erupcji publicznie manifestowanych wartości i praktyk religijnych w społeczeństwie, które rozwijało się według reguł państwowo zadekretowanej sekularyzacji.

W sytuacji społeczno-politycznej kraju po roku 1989, w jakiej deprywatyzacja religii znajduje wsparcie — a może lepiej to określić: przyzwolenie — w instytucjach rządowych, pojawiają się głosy sprzeciwu, na przykład w środowiskach szkolnych czy medialnych, w skrajnych postaciach opisywanych kategorią protestu przeciw „katoreżymowi”, zagrażającemu, jak się głosi, pluralizmowi kulturowemu i wolności wyboru orientacji na wartości. Innymi słowy, gdyby deprywatyzacja była procesem odpowiednio ugruntowanym w świadomości społecznej, poprzedzonym socjalizacją religijną, być może nie wywoływałyby skutków, o których wyżej wspominałem.

Postawy Polaków wobec religii i Kościoła cechuje swoista niekoherencja: z jednej bowiem strony podzielane są obawy o klerykalizację życia publiczne-

go, organizowane są akcje wystąpień z Kościoła rzymskokatolickiego, a nawet publicznie ogłaszane apostazje<sup>23</sup>, co jest zjawiskiem na tyle społecznie ważnym, że stało się przedmiotem 341. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w początkach października 2007 roku; z drugiej zaś strony — za oczywistą, naturalną i oczekiwaną uznawana jest obecność Kościoła, jako instytucji, i duchownych w życiu publicznym, zwłaszcza w sytuacjach zagrożeń ładu społecznego czy powstawania konfliktów społecznych lub politycznych, których skuteczne rozwiązywanie przy mediacyjnym udziale Kościoła traktowane jest z aprobatą. W Kościele jako instytucji poszukuje się wówczas wiarygodnego mediatora ułatwiającego rozwiązywanie społecznych konfliktów. Kościół postrzegany jest jako autorytet moralny. Jednym z nowszych przykładów, o którym rozpisywały się media we wrześniu 2007 roku, był konflikt w kieleckiej zajezdni autobusów miejskiej komunikacji, który przybierał już formy rozwiązań siłowych. Z pewną dumą, a na pewno z aprobatą pisano o jego pokojowym zakończeniu w wyniku mediacji podjętej przez „zobowiązującą do dialogu obecność” biskupa sufragana diecezji kieleckiej.

J. Mariański, ogłaszając tezę o postsekularnym społeczeństwie, pisze, że „procesy sekularyzacji nie omijają Polski. Model zachodnioeuropejskiej sekularyzacji nie musi się realizować w Polsce w miarę kształtowania się pluralistycznego społeczeństwa. Zmiany związane z szeroko rozumianą modernizacją społeczną nie pociągają w sposób nieuchronny »upadku« religijności. Mogą jednak sprzyjać spowolnionej czy pełzającej sekularyzacji oraz zmianie form religijności i kościelności [...]. Można przypuszczać, że Polska pozostaje w zsekularyzowanej Europie »przypadkiem szczególnym«, ze znaczącą rolą religii i Kościoła w życiu społecznym, jako nośnika nadziei wielu Polaków”<sup>24</sup>, co jest konsekwencją wielu procesów historycznych i współczesnych, które łączyły religię i Kościół z dziejami narodu, sprzyjając swoistej nacjonalizacji religii katolickiej.

Kościół odczuwają również wewnętrzny nacisk na relatywizację kościelnych norm, zasad, reguł odnoszących się zarówno do sfery szeroko pojmowanej partycypacji w kościelności, jak i do przejawów tzw. konsekwencyjnego parametru wiary religijnej. Wewnątrzkościelna relatywizacja oznacza, że wiele wartości i norm religijnych, zwłaszcza o charakterze moralnym, traci swoją oczywistość i niepodważalność, staje się przedmiotem wyboru, często zakwestionowania. Model „przyjaznego Kościoła”, jako inkluzywnej instytucji otwartej na zaspokajanie różnorodnych potrzeb społecznych, znajduje powszechną

<sup>23</sup> Media szeroko ukazywały sylwetki zakonników, wcześniej często występujących w roli mentorów, porzucających stan duchowny, a jeden z bohaterów tej akcji, katolicki ksiądz diecezjalny, profesor teologii dogmatycznej, którego podręczniki są lekturami na fakultetach teologicznych, ogłosił w 2007 roku swoją apostazję, ożenił się i wystąpił z Kościoła rzymskokatolickiego.

<sup>24</sup> J. MARIAŃSKI: *Co mówi „duch czasu” — sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne*. „Roczniki Nauk Społecznych” 2004, T. 32, z. 1, s. 77.

akceptację wiernych, ale również przyzwolenie jego funkcjonariuszy, ustępujących pod presją nowoczesnych norm kultury moralnej i praktyk życiowych. W tym znaczeniu deprywatyzacja może być też rozumiana jako postępująca relatywizacja wewnątrzkościelnych reguł i norm i — więcej — jako adaptabilność kościelnego modelu religijności do zmieniających się warunków społeczno-kulturowych, w jakich on egzystuje.

Od czasu do czasu w mediach pojawiają się opisy „kontrowersyjnych”, jak się definiuje, sytuacji, polegających na „niezrozumiałym” formułowaniu oczekiwania spełnienia normatywnych zasad uczestnictwa we wspólnocie kościelnej jako warunku udzielenia przez proboszcza posługi duszpasterskiej (na przykład katolickiego pogrzebu czy ślubu). Toczące się wówczas dyskusje ukazują raczej brak akceptacji tego rodzaju oczekiwań „strony kościelnej”, uznawanych za nadmiernie rygorystyczne, ekskluzywne właśnie, „nieżyciowe”, nieodpowiadające standardom nowoczesnej religijności, pojmowanej bardziej jako „indywidualna” wiara niż kościelnie doświadczana religijność.

Zwykle przytaczane są też w takich przypadkach liczne przykłady „rozwiązań inkluzywnych”, czyli niekierujących się w rygorystyczny sposób formalnymi regułami funkcjonowania instytucji. „W Kościołach chrześcijańskich także mamy do czynienia z koegzystencją heteronomicznych elementów, zarówno w płaszczyźnie wartości i norm, jak i struktur oraz ugrupowań społecznych. Nie tyle instytucje, ile jednostki określają decyzje i wybory w sprawach religijno-kościelnych, stają się kompetentne w określaniu więzi wewnątrzkościelnej. Procesowi temu towarzyszą zmniejszanie się więzi z Kościołem, „odkościelnienie” i dekonfesjonalizacja (tzw. bezwyznaniowe chrześcijaństwo)”<sup>25</sup>. Rośnie, jak się wydaje, formacyjna rola „znaczących innych”, brylujących w kolorowych gazetach, telewizyjnych spotach czy w internetowych programach interaktywnych, którzy przyjmują role duchowych przywódców, kapłanów profanicznej liturgii objaśniających świat, jego struktury i zasady, wyjaśniających sens życia, zmagania w codzienności, a przede wszystkim dostarczających „jasnych”, „przekonywających”, „sprawdzonych” kryteriów satysfakcji i szczęśliwego życia. Osłabienie roli religii i Kościoła, a właściwie kościelnej religijności, powtórzmy jeszcze raz, nie musi oznaczać rezygnacji z wartości chrześcijańskich, ale z pewnością jest swoistym wyrazem demontażu religijności kościelnej, laicyzacji, w połączeniu z rozwojem różnych form pozakościelnej religijności i parareligijności.

Religia wydaje się pozostawać jakby obok Kościoła. Zjawiska te nie są w żadnym wypadku typowo polskim przykładem, a nawet występują tu w nasileniu niższym niż w krajach europejskich. Bierzemy z religijnej półki tylko to, co wprawia w błogostan, daje natychmiastową przyjemność, o której „zaraz po-

---

<sup>25</sup> J. MARIANSKI: *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków 2004, s. 131.



tem” natychmiast zapominamy. „Spośród wartości i norm oferowanych przez Kościoły czerpiemy te jedynie, które oferują obietnicę przyjemności i szczęścia”<sup>26</sup>. Uznając pewną atrakcyjność takiego sposobu komentowania kierunku przemian religijności, warto zauważyć, że może Autor nazbyt radykalnie i jednostronnie sformułował swoją tezę, nie obejmując nią licznych jednakże grup ludzi wierzących, dla których doświadczane przez nich wartości religijne i kościelna przynależność są inspiracją podejmowanych inicjatyw dewocyjnych czy też społecznych, kulturalnych, gospodarczych, a nawet politycznych, których nie da się sprowadzić w prosty sposób do spełnienia „obietnicy szczęścia i przyjemności”. Przykładem może być budowany na chrześcijańskich przesłankach ruch pomocowy (np. Caritas, bractwa kościelne, diakonie) czy hospicyjny, angażujący liczne grono wolontariuszy. Można się spierać, czy jest to zjawisko społeczne o większym czy mniejszym znaczeniu ze względu na jego liczebność, ale nie można pomijać jego istnienia.

### 3. Deprywatyizacja i religijne legitymizacje

Dobrze wpisuje się w omawianą problematykę teza watykańskiego sekretarza stanu kard. Tarcisio Bertone, który podczas przywoływanego już wykładu zatytułowanego „Czynnik religijny a przyszłość Europy” stwierdził między innymi, że „religii nie można spychać do sfery prywatnej, ale raczej musi ona pełnić swą specyficzną, ważną rolę w społeczeństwie [...]. Jeśli zatem Europa zamierza być w zdrowy sposób świecka, nie może nie przyjmować dziedzictwa duchowości i humanizmu każdej religii, równocześnie odrzucając to wszystko, co w nich sprzeciwiałoby się ludzkiej godności. Jakże dziwna wydaje się sprzeczna postawa, której niektórzy dziś bronią, domagająca się, by widoczne były symbole i praktyki religii mniejszościowych, a usiłująca usuwać i ukrywać symbole i praktyki chrześcijaństwa, które jest religią większościową i tradycyjną. Jedynie autentyczna wolność religijna stanowi gwarancję pokoju i przesłankę solidarnego rozwoju; jedynie w ten sposób unika się stanowiącego przedmiot obaw konfliktu cywilizacji, za pomocą dialogu pozbawiając mocy bezowocną logikę gwałtownego starcia”<sup>27</sup>. Społeczne znaczenie oraz konsekwencje tez sformułowanych w tym wykładzie wyrastają przede wszystkim

<sup>26</sup> T. SZLENDAK: *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław 2004, s. 8.

<sup>27</sup> Kard. T. BERTONE: *Czynnik religijny a przyszłość Europy*. Wykład w ramach VII Międzynarodowej Konferencji „Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej”. Kraków 2007. [www.kai.pl](http://www.kai.pl), 16.09.2007.

z „mocy illokucyjnej” wypowiedzi powiązanej z funkcją, jaką jej Autor pełni w najwyższych strukturach organizacyjnych Kościoła rzymskokatolickiego. Ukazuje ona kierunek podejmowanych przez Kościół inicjatyw na rzecz desekularyzacji życia społecznego. Warto też podkreślić wyartykułowany przez kard. Bertone kontekst kulturowo-religijny strategii deprywatyzacyjnej, będący następstwem realnej i ekspansywnej obecności islamu w europejskiej przestrzeni kulturowej, społecznej, gospodarczej i oczywiście religijnej<sup>28</sup>. Islam pozbawiony „oświeceniowych kompleksów” sekularyzacyjnych śmiało wkracza w struktury społeczne i modyfikuje rytmy życia codziennego<sup>29</sup>. W takiej sytuacji kulturowej i politycznej chrześcijaństwo jako religia „większościowa i tradycyjna”, spychana do sfery prywatności, musi podjąć strategię deprywatyzacyjną, domagającą się równouprawnienia z religiami mniejszościowymi na płaszczyźnie „symboli i praktyk religijnych”. Nie rozszerzając tego zagadnienia, wystarczy zasygnalizować kontrowersje wokół tzw. symboli religijnych, których ilustracją może być islamska chusta (Francja) czy habit zakonniczy ka-

<sup>28</sup> Kwestię szybkiej ekspansji islamu w świecie w perspektywie 2050 roku ukazują rezultaty badań prowadzonych w algorytmie „statystyki fizycznej”. M. AUSLOSS, F. PETRONI: *Statistical dynamic of religions and adherents*. „A Letter Journal Exploring the Frontiers of Physics” 2007, no. 77 (February). Autorzy na podstawie przeprowadzonych analiz statystycznych dotyczących wyznawców (*adherents*) różnych religii stwierdzają, iż w perspektywie od roku 1900 do roku 2050 widać wyraźnie wzrost liczby wyznawców islamu, spadek liczebności wyznawców buddyzmu i religii etnicznych (*ethnoreligionists*) oraz stabilizację liczebności wyznawców chrześcijaństwa.

<sup>29</sup> Muzułmanie w Wielkiej Brytanii starają się coraz bardziej ekspozować swoją islamską tożsamość. Jak wykazały badania przeprowadzone przez instytut Policy Exchange w Wielkiej Brytanii, coraz większa liczba mieszkających tam młodych muzułmanów popiera prawa szariatu, noszenie przez kobiety chust zakrywających ich twarze oraz ekspansję religijnych szkół. W jednej z takich szkół, finansowanych przez Arabię Saudyjską, używano do niedawna książek, które nauczały, że „chrześcijanie to świny, a Żydzi to małpy”. W wielu miejscach Europy coraz częściej widać muzułmanki w burkach i są to często kobiety wykształcone: lekarki, adwokatkę czy nauczycielki. Niektórzy mieszkańcy dzielnicy Witechappel w Londynie, zamieszkaanej w większości przez muzułmanów, są pełni obaw przed ekstremizmem islamskim, który coraz bardziej zaczyna się panoszyć, wypierając dotąd dość liberalnie nastawionych muzułmańskich mieszkańców dzielnicy. W Birmingham, gdzie niedawno policja aresztowała pięciu brytyjskich Pakistańczyków, oskarżając ich o terroryzm, wspólnota islamska wyraziła oficjalnie swój protest przeciwko aresztowaniu. Według coraz większej części muzułmanów w tym kraju, Wielka Brytania staje się dla nich państwem policyjnym. 20-letnia studentka Uniwersytetu w Londynie przyznaje, że jeszcze kilka lat temu jedynie mała grupa jej przyjaciół mogłaby zostać zaliczona do grona islamskich fundamentalistów. „Coraz więcej mam jednak znajomych, którzy studiują Koran, regularnie chodzą do meczetu, są zwolennikami szariatu i podróżują regularnie do Pakistanu” — stwierdza anonimowo studentka. Według niej, dzieje się tak z powodu dyskryminowania muzułmańskiej młodzieży w Wielkiej Brytanii. Zarazem dodała, że młodzież ta wcale nie czuje się związana z krajem, w którym żyje, co potwierdza Bob Ayers, analityk z Królewskiego Instytutu do Spraw Międzynarodowych. Cytuje on badania rządowe, z których wynika, że około 25% islamskiej młodzieży urodzonej w Wielkiej Brytanii lub posiadającej brytyjski paszport nie czuje wielkich związków z tym krajem, a o jakiegokolwiek lojalności wobec Wielkiej Brytanii nie ma mowy. <http://www.ekumenizm.pl>, 11.02.2007.

tolickiej (Niemcy)<sup>30</sup>. Ich znaczenie oczywiście jest umocowane głęboko w doktrynie czy tradycjach religijnych, ale przede wszystkim sięga codzienności praktyk życia społecznego. Podejmowane przez państwa regulacje prawne, ustalające zasady prezentacji symboli religijnych jako elementów ubioru codziennego, w ewidentny sposób pokazują, jak głęboko wartości religijne przenikają struktury społeczne i są zakorzenione w kulturze. Islam i inne niechrześcijańskie religie poszukujące wraz ze swoimi wyznawcami zadomowienia w europejskim domu wymuszają postawienie na nowo pytania o rolę religii w kulturze i społeczeństwie, o procesy dywinizacji i świeckiej autonomii, o relacje między *sacrum* i *profanum*. Są to pytania o religię w rozumieniu systemu wartości określających kondycję człowieka jako osoby ludzkiej, ostateczny sens egzystencji, jej relacje z innymi ludźmi, ze społeczeństwem i kulturą. W badaniach nad rolą religii i religijności w kulturze nie można ograniczać się

---

<sup>30</sup> Niemcy: Islamska chusta i habit zakonny niedozwolone w szkole państwowej. Radio Watykańskie/J. Decyzją sądu administracyjnego w Düsseldorfie muzułmańskie nauczycielki w dalszym ciągu nie będą mogły nosić chust w szkołach Nadrenii-Westfalii. W uzasadnieniu wyroku sąd orzekł 14 sierpnia, że chusta jako symbol religijny jest niezgodna z zasadą światopoglądowej neutralności państwa. Jednocześnie sędziowie utrzymali w mocy wyrok z czerwca, że prawo nie dopuszcza noszenia w miejscach publicznych zarówno islamskich, jak i chrześcijańskich oznak religii. „Uczące w szkołach powszechnych zakonnice również nie mogą nosić swego stroju zakonnego” — stwierdził rzecznik sądu Gerd Ulrich Kapteina. Wyjaśnił, że chodzi tylko o powszechne szkoły państwowe, a nie o nauczanie w szkołach należących do Kościołów. W Nadrenii-Westfalii tylko jedna zakonnica w szkole państwowej uczy religii w habicie i tak może się nadal ubierać. W tym bowiem przypadku istnieje specjalna umowa, w związku z czym nie jest to naruszeniem zasady równych praw. Zakonnica uczy religii w państwowej szkole dla dzieci głuchoniemych, która wcześniej była własnością kościelną. Orzeczenie zostało wydane w związku ze skargą muzułmańskiej nauczycielki, domagającej się zniesienia zakazu noszenia chust w szkołach Nadrenii-Westfalii. Powoływała się ona przy tym na podstawowe prawo do wyznania. Ponadto uznała, że jest to krzywdzące w porównaniu z przedstawicielami innych religii. Od roku prowadziła lekcje, mając na głowie chustę — rodzaj szala owijającego głowę i szyję. Sąd nazwał to „stylem Grace Kelly”. Według rzecznika, sąd orzekł, że istnieje różnica między tym, czy kobieta nosi chustkę od czasu do czasu, wsiadając do kabrioletu, czy też gdy idzie do klasy szkolnej, by tam nauczać. Wnioskodawczyni jest nauczycielką w szkołach państwowych od 1980 roku. Na początku lat dziewięćdziesiątych przeszła z chrześcijaństwa na islam i piastuje urząd w Centralnej Radzie Muzułmanów w Niemczech. Obecnie w szkołach Nadrenii-Westfalii jest 26 nauczycielek, które przychodzą na lekcje w chustach. Jeśli nie zastosują się do przepisów, grozi im zwolnienie z pracy. Już w czerwcu br. sąd administracyjny w Düsseldorfie potwierdził zakaz noszenia islamskich chust przez nauczycielki w szkołach państwowych Nadrenii-Westfalii. W tym samym miesiącu sąd pracy postanowił, że zakaz noszenia chust obejmuje również zakaz noszenia czapek-bejsbolówek. Pojawiające się co pewien czas sprawy chust islamskich u nauczycielek w szkołach państwowych są skutkiem błędnej decyzji Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe. W efekcie trwającego wiele lat procesu nauczycielki z Badenii-Wirtembergii, Fereshty Ludin, Trybunał postanowił w 2003 roku, że sprawa chust islamskich powinna być rozpatrywana przez sądy poszczególnych krajów związkowych. „To był zapalnik dla ciągłego konfliktu politycznego” — uważają niemieccy prawnicy. Ich zdaniem Trybunał Konstytucyjny „rzucił jabłko niezgody w społeczeństwo niemieckie”. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 16.08.2007.

do instytucjonalnych wymiarów religijności, jej rozmaicie ujmowanych aspektów „kościelności”. Są one niewątpliwie ważne i społecznie znaczące, a w tradycji europejskiej kościelne modele życia religijnego i obecności religii w kulturze w decydujący sposób wpłynęły i nadal oddziałują na jej specyfikę. Problem z deprywatyizacją religii w kontekście europejskim z całą wyrazistością wyłania się właśnie w spotkaniu chrześcijaństwa z innymi religiami. Deprywatyizacja oznacza, że inspirowane religijnymi wierzeniami, wartościami, rytuałami formy ubierania się, spożywania pokarmów i napojów, struktury życia rodzinnego, rytmy dnia powszedniego i sposoby świętowania odgrywają ważną rolę w życiu publicznym, nie są skrywaną częścią praktyk domowych, wkraczają do biur, szkół, wojska i sądów, na plaże czy kąpielowe baseny, są codziennością placów i ulic, stanowią podmiotowe i przedmiotowe instrumenty legitymizacji świata społecznego<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Na portalach internetowych w sierpniu 2009 roku komentowany był przypadek obecności na publicznym basenie kąpielowym młodej kobiety, tym razem nie tyle nadmiernie rozebranej, ile przeciwnie... w burkini, czyli w stroju łączącym burkę z bikini. Wprawdzie burkini odsłania twarz, dłonie i stopy, ale zakrywa całą resztę ciała, w tym włosy. Nawet 500 euro kary może zapłacić muzułmanka przyłapana w burkini na plaży w miasteczku Varalla Sesia na północy Włoch. Tydzień temu we Francji tak ubranej kobiety nie wpuszczono na basen. To niehigieniczne — argumentują władze. O sprawie informuje portal [alarabiya.net](http://alarabiya.net). Burmistrz włoskiego miasteczka Gianluca Buonanno argumentuje, że „widok zamaskowanej kobiety może przstraszyć małe dzieci, nie wspominając już o higienie”. [www.wp.pl](http://www.wp.pl), 20.08.2009.

W innych serwisach informacyjnych podawano, że kobieta jest Francuską, która dokonała konwersji na islam, a noszony przez nią strój kąpielowy jest zgodny z jej przekonaniami i przynależnością religijną. Dobrą ilustracją tych kwestii są też przykłady z życia codziennego Szwecji, zamieszczone w artykule A. Smirnowa: *Wiking jedzie do Mekki*, [www.media.wp.pl](http://www.media.wp.pl): „Badania socjologiczne potwierdzają, że najbardziej wyzwolone kobiety świata, Szwedki i Dunki, coraz częściej zmieniają styl życia. W szkołach o przewadze dzieci imigrantów z krajów muzułmańskich młode dziewczęta przestają nosić krótkie spódniczki i obcisłe dżinsy, zakładają natomiast tradycyjne chusty muzułmańskie. »Zaczęłam się upodabniać do swoich muzułmańskich koleżanek z obawy, że zostanę zgwałcona. Z czasem moje nowe nakrycie głowy zaczęło mi się podobać« — szczerze wyznaje uczennica szwedzkiego gimnazjum, mieszkanka dzielnicy imigrantów. Teologowie islamu nie odsądzają od czci i wiary liberalnych imamów, którym spod turbanów wystają włosy koloru blond. Nie ustępują jednak, jeśli chodzi o przestrzeganie podstawowych obowiązków muzułmanina. Skandynawscy muzułmanie mogą żyć według prawa krajów ojczystych, ale ich małżeństwa winny być rejestrowane dopiero po błogosławieństwie imama. Dziewczynki i chłopcy mają uczyć się oddzielnie, zaś religia musi się stać przedmiotem obowiązkowym. Legalizacja związków homoseksualnych nie wchodzi w grę, ale nie do przyjęcia jest również sądowy zakaz dostępu do dzieci: ojcowie rodzin powinni mieć niezbywalne prawo do wychowania synów. Ich postulaty, zgodne z tzw. filarami wiary, znalazły wyraz w petycji Związku Islamskiego, największego szwedzkiego stowarzyszenia muzułmanów, przesłanej do parlamentu pod koniec 2006 roku. Reakcja władz Szwecji na postulaty Związku Islamskiego była nietrudna do przewidzenia. »Nie możemy zmieniać ustawodawstwa ze względu na muzułmanów. Prawo jest jedno dla wszystkich obywateli« — oświadczył Jens Orback, minister ds. imigracji. Wspólnotę muzułmańską w krajach skandynawskich i wcześniej traktowano pobłażliwie: toleruje się tu wielożeństwo, noszenie turbanów i chust w siłach zbrojnych i policji, muzułmanie w armii i szkołach mają spe-

Innym aspektem tego samego zagadnienia jest religia pojmowana jako zinstytucjonalizowane formy eklezjalności. Tu wyrasta kontrowersyjny od zawsze problem relacji do instytucji władzy świeckiej, ale w szerszej perspektywie dotyczy on legitymizacyjnych funkcji Kościoła jako prawomocnego depozytariusza wartości religijnych oraz jego „funkcjonariuszy” jako strażników religijnej ortodoksji. „Dla Kościoła katolickiego ważne jest posiadanie jasnej świadomości własnej uniwersalności [...] — pisze cytowany już V. Possenti — sam w sobie Kościół nie jest narzędziem politycznym; wiara ma swój własny zakres i jest czynnikiem korygującym wobec wszystkiego co polityczne, a zarazem siłą moralną dla jego sprawiedliwego ułożenia”<sup>32</sup>. Batalia o deprywatyzację religii rozgrywa się też — a może nawet w decydującym stopniu — na płaszczyźnie mentalności. W świecie kulturowej globalizacji, przesyconym pluralistycznymi, a nierzadko sprzecznymi względem siebie, a nawet wykluczającymi się wzajemnie wartościami, koncepcjami człowieka i stylami życia, profanizującymi to, co święte, i sakralizującymi profaniczne, obecność pierwiastka religijnego w myśleniu, traktowanego jako kryterium podejmowanych działań czy oceny postaw, ani nie jest oczywista, ani tym bardziej nie znajduje łatwego usprawiedliwienia, ale to nie oznacza również jego całkowitej absencji.

Widać to w wynikach badań socjologicznych, które ukazują przejawy selektywnej religijności, marginalizacji pierwiastka religijnego w życiu codziennym, swoiste przypadki herezji prywatnych czy przykłady kompilacji wątków pochodzących z różnych źródeł, ale też przykłady zaangażowania religijnego, odrodzenia żywotności religijnych, jakimi są nowe ruchy religijne, restytucja dawnych bractw religijnych, nowe inicjatywy religijno-społeczne skupione wokół mediów katolickich.

Kościół katolicki nie szczędzi wysiłków pokonania bariery deprywatyzacji i odbudowania swej pozycji instytucji legitymizującej ład religijno-moralny. Jedną ze strategii podejmowanych działań jest obrona rodziny i nienaruszalności życia człowieka oraz godności osoby ludzkiej. Taki cel przyświecał z pewnością opublikowanemu w 2006 roku dokumentowi Papieskiej Rady ds. Rodziny zatytułowanemu *Rodzina a ludzka prokreacja*, w którym ponownie potępiono

---

cialną dietę itp. »Rozważamy możliwość wprowadzenia przerw na modlitwę w czasie pracy« — przyznał niedawno Andreas Calgren, dyrektor resortu ds. integracji obcokrajowców. Żądanie pięciu przerw na modlitwę (pierwsza modlitwa odbywa się w domu, o szóstej rano) wysunęli muzułmanie z jego urzędu, zarówno przybysze z krajów islamskich, jak i nowo nawróceni na islam Szwedzi. Władze miejskie Sztokholmu zastanawiają się teraz, jak odpowiedzieć na kolejne żądanie: zezwolić muezinom na wzywanie wiernych do modlitwy z minaretów, czy nie? Służba zdrowia pracuje natomiast nad programem wydawania specjalnych koktajli witaminowych dla dziewcząt, które noszą parandze i chusty. Na Północy, w odróżnieniu od tradycyjnych krajów muzułmańskich, jest mało słońca i dziewczęta zasłaniające twarze otrzymują za mało prowitamin D. Nikt natomiast nie zamierza zmuszać muzułmańskich dziewcząt do odsłaniania twarzy: o tym nie może być mowy”.

<sup>32</sup> V. POSSENTI: *Religie światowe...*, s. 721.

sztuczne zapłodnienie jako technikę otwierającą drzwi przed manipulacjami biologicznymi i genetycznymi na embrionach ludzkich. Istota ludzka ma prawo być zrodzona, a nie wyprodukowana. Próby interwencji w dziedzictwo genetyczne uznano nie za działanie terapeutyczne, ale takie, którego celem jest „produkcja wyselekcjonowanych istot ludzkich zgodnie z ustaleniami określającymi z góry płeć i inne cechy”. Krytyce poddano edukację seksualną w szkołach i opowiedziano się za zastąpieniem jej nauką katechizmu. Kolejnym obiektem krytyki stały się związki homoseksualne, domagające się praw zarezerwowanych dla małżeństwa, oraz wolne związki, nazwane w dokumencie „nietypowymi parami”. Feminizm popsuł relacje między płciami i położył nacisk na ich polemiczny charakter — uważa Rada. Autorzy omawianego dokumentu z emfazą zwracają uwagę na to, że nigdy wcześniej naturalna instytucja małżeństwa i rodziny nie była ofiarą tak gwałtownych ataków, jak współcześnie, co zresztą łatwo empirycznie dowieść. Współczesna rodzina doświadcza bowiem kryzysu zarówno jako instytucja, jak i jako podstawowa grupa społeczna. Jej znaczenie dla rozwoju osobowego i życia zbiorowego jest marginalizowane, a w dominującym nurcie kultury masowej promowane są „alternatywne formy małżeństwa i rodziny”<sup>33</sup>. Tylko rodzina złożona z mężczyzny i kobiety stanowi środowisko odpowiednie do narodzin nowego życia ludzkiego, istoty obdarzonej godnością i kochanej — podkreśla watykańska Rada<sup>34</sup>. Tymczasem

<sup>33</sup> L. KOCIK: *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*. Kraków 2006.

<sup>34</sup> Feminizm szkodzi rodzinie. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 7.06.2006. Jest to omówienie dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny pt. *Rodzina a ludzka prokreacja*, opublikowanego 6 czerwca 2006 r. Prawicowy włoski dziennik „Libero” zaapelował do Benedykta XVI, by zdymisjonował autora opublikowanego dwa dni wcześniej dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny, zatytułowanego *Rodzina i rozrodczość ludzka*. W dokumencie znalazły się m.in. słowa, że małżeństwa, które mają tylko dwoje dzieci, są „sterylne”. Pod liczącą 60 stron rozprawą widnieje podpis przewodniczącego watykańskiej Rady kardynała Alfonsa Lopeza Trujillo. W artykule pod tytułem *Drogi Papieżu, zwolnij tego, kto napisał te rzeczy*, znany włoski publicysta katolicki Antonio Socci wyraził przypuszczenie, że sam Watykan zakłopotany jest publikacją dokumentu, a świadczy o tym — jego zdaniem — to, że nie został on oficjalnie ogłoszony przez biuro prasowe Stolicy Apostolskiej, nie ukazał się w dzienniku „L'Osservatore Romano” ani nie zaprezentowano go na konferencji prasowej. Oczywiście — dodaje Socci — nie chodzi o zakłopotanie z powodu potępienia aborcji, wolnych związków i sztucznego zapłodnienia, ale o oskarżycielski, bardzo surowy ton krytyki. Autor artykułu podkreśla, że określanie mianem „sterylnych” tych małżeństw, które mają tylko dwoje dzieci, jest niezrozumiałe i nie ma nic wspólnego z katolickim nauczaniem. „Wydaje się, że jest to naruszanie intymności rodzin, doprawdy dość nieludzkie i mało chrześcijańskie” — podkreśla Antonio Socci. Jak dodaje, „nie można zgodzić się na poddawanie kościelnemu osądowi liczby posiadanych dzieci, tak jakby chodziło o produkcję kurczaków na fermie”. „Jak kardynał Lopez Trujillo może rościć sobie prawo do tego, by mówić, jaka liczba dzieci jest wystarczająca, i potępiać jako sterylne tego, kto ma tylko dwoje?” — pyta włoski publicysta katolicki. W ogłoszonym we wtorek dokumencie znalazła się także surowa krytyka wszelkich eksperymentów genetycznych na embrionach ludzkich, zmierzających — jak to ujęto — „do produkowania życia doskonałej jakości”, oraz postulat karania aborcji jako zbrodni. Skrytykowano



oddziaływania w zakresie budowania normatywnego porządku społecznego spotykają się z dużą rezerwą nawet wśród katolików, a w komentarzach publikowanych w mediach akcentuje się fakt negatywnej oceny funkcji prokreacyjnej rodziny.

Innym ważnym zagadnieniem w planie społecznej roli Kościoła, jako instytucji legitymizującej ład społeczny nie tylko w wymiarze ściśle religijnym, są kontrowersje bezpośrednio będące sprawami wewnątrzkościelnymi, dotyczące porządku dyscyplinarnego związanego z zachowaniem przez duchownych celibatu, ordynacji kobiet czy konsekracji biskupów<sup>35</sup>. Ich społeczne znaczenie wzrasta właśnie w kontekście procesów globalizacyjnych, ułatwiających dostęp do informacji ukazujących rozmaite problemy i rozwiązania, opinie i oceny odnoszące się do ważnych spraw Kościoła. W oficjalnym stanowisku Kościoła, w wypowiedziach papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI nie ma żadnych przesłanek wnioskowania, że w tej sprawie Kościół rzymskokatolicki zamierza zmienić swój pogląd. Niemniej problem co jakiś czas powraca do publicznej dyskusji, nie tylko z powodu „medialnie atrakcyjnych” przekroczeń obyczajowych w środowisku rzymskokatolickich duchownych, ale przede wszystkim jako konsekwencja braku powołań kapłańskich oraz trudności organizacyjnych

---

również feminizm za to, że „popsuł relacje między płciami i położył nacisk na ich polemiczny charakter”.

<sup>35</sup> Temat ten był między innymi przedmiotem wystąpienia kard W. Kaspera. „Problemy naszych przyjaciół są też naszymi problemami” — powiedział kard. Walter Kasper w swym wystąpieniu skierowanym do biskupów anglikańskich. Odniósł się tym samym do debaty na temat konsekracji kobiet na biskupów w łonie Kościoła Anglii (Church of England). Katolicki hierarcha został zaproszony na coroczne spotkanie biskupów angielskiego Kościoła przez jego zwierzchnika abp. Rowana Williamsa. Kardynał zauważył, że konsekracja kobiet na biskupów „wygląda na nieuniknioną konsekwencję ordynowania kobiet na prezbiterów”. Powiedział, że taki krok doprowadzi do eskalacji problemu, jaki zaistniał w chwili, gdy Kościół Anglii zdecydował się na ordynację kobiet. Dodał, że decyzja ta była sprzeczna z naturą urzędu biskupiego w rozumieniu wczesnego Kościoła i wspólnoty katolickiej, zgodnie z którą jest on urzędem jedności. Walter Kasper przypomniał, że decyzja o ordynowaniu kobiet oziębiła na jakiś czas stosunki między Canterbury a Rzymem. Mówił także o zaangażowaniu wspólnoty rzymskokatolickiej w dialog ekumeniczny. „Wielkie nadzieje pokładamy w dialogu katolicko-anglikańskim. Od czasu historycznego spotkania papieża Pawła VI z arcybiskupem Michaeliem Ramseyem 24 marca 1966 roku — 40 lat temu — nasza mieszana komisja, wraz z rozmowami prowadzonymi z luteranami i metodystami, była jedną z pierwszych form dialogu zapoczątkowanych po Soborze Watykańskim II. Od tego czasu w wielu aspektach poczyniono wielki postęp, za który dziękujemy Bogu i wszystkim tym, którzy się do tego przyczynili” — oświadczył. „Byłem bardzo wdzięczny za to, że kardynał Kasper mógł przyjąć moje zaproszenie do wygłoszenia przemówienia na ten temat” — powiedział arcybiskup Canterbury. „Ważnym jest, aby w chwili, kiedy rozważamy kwestię konsekracji kobiet na biskupów Kościoła Anglii i kształt naszej legislacji, spotykać się z taką szczerością i jasnością poglądów na to, w jaki sposób zmiany przeprowadzone u nas mogą wpłynąć na stosunki między naszymi wspólnotami, które poszukują widzialnej jedności w Kościele Chrystusa” — dodał. Kard. Kasper: *Problemy naszych przyjaciół są naszymi problemami*. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 6.07.2006.

w zapewnieniu opieki duszpasterskiej w istniejących już strukturach organizacyjnych Kościoła, nie mówiąc już o realizacji jego powołania misyjnego *ad gentes*. W USA sygnalizowane są protesty rzymskokatolickich duchownych w sprawie dyskryminującego traktowania ich statusu prawnego w porównaniu ze statusem duchownych konwertujących do Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołów protestanckich czy Kościoła anglikańskiego, którzy pozostają w związkach małżeńskich. Problem celibatu duchownych rzymskokatolickich jest oczywiście kwestią wielorako złożoną i nasyconą silnymi emocjami o historycznych i współczesnych kontekstach. Jeśli ten problem tu sygnalizuję, to wyłącznie w związku ze społecznym obrazem Kościoła jako instytucji, która swą moc legitymizującą czerpie między innymi ze społecznej akceptacji, z rozległości zaplecza struktur receptywnych, z siły społecznego „zawierzenia” w moc tej legitymizacji. Kontrowersje wokół celibatu w moim przekonaniu tę „moc” naruszają, ponieważ kwestionują „uniwersalność”, nienaruszalność, społeczną funkcjonalność obecności Kościoła w świecie. W polskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej i religijnej opublikowanie przez Józefa Baniaka wyników badań socjologicznych nad poglądami księży na temat celibatu uznane zostało za sensację medialną, a dyżurni komentatorzy kościelnych kwestii nie kryli swego „świętego oburzenia” tym faktem<sup>36</sup>.

Chrześcijańska wiara nie jest tylko sprawą prywatną. U jej początku stoi wprawdzie osobisty wybór, ale indywidualna pobożność powinna się przekładać na postawy w sferze publicznej. Deprywatyzacja oznacza właśnie uczestnictwo w strukturach życia społecznego w formule, która nie jest klerikalizacją świata, ale nie jest też porzuceniem Kościoła i przyzwoleniem na demontaż religijnych instytucji. W komentarzu do kierunku współczesnych

---

<sup>36</sup> Polscy księża nie chcą celibatu? [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 7.06.2006. Kilkuletnie, zakrojone na wielką skalę badania pod hasłem „Kryzys tożsamości kapłańskiej” przeprowadził prof. Józef Baniak, ankietując 1836 księży obecnych i 375 byłych. „To jedyne tego typu badanie w skali europejskiej” — mówi „Życiu Warszawy” uczony z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza (UAM) w Poznaniu. Wyniki badań wśród byłych duchownych (którzy z różnych względów porzucili posługę kapłańską) zostały już opublikowane w formie książkowej i opisane w kwietniu przez „Dziennik”. „Życie Warszawy” dotarło do najistotniejszej części projektu — tej dotyczącej księży wciąż pełniących posługę. Zespół profesora Baniaka dopiero kończy prace nad tym materiałem. Naukowcy zapytali księży: „Czy gdyby miał ksiądz możliwość wyboru (tak jak np. w Kościele prawosławnym), to wybrałby życie księdza żonatego czy w celibacie?” 47% ankietowanych odpowiedziało, że wolałoby mieć żonę i rodzinę, 28% wybrałoby samotność w celibacie, pozostali odpowiedzieli „nie wiem”, bądź nie udzielili odpowiedzi. Duchownym zadano następnie pytanie: „Czy obecna forma celibatu (tzn. celibat przymusowy, a nie dobrowolny, jak np. u prawosławnych) jest, zdaniem księdza, właściwa?” 42% odpowiedziało, że niewłaściwa, 35% — właściwa, reszta wstrzymała się od odpowiedzi lub nie miała zdania. Można przyjąć, że grupa wybierających dla siebie życie rodzinne (47%) i odrzucających celibat w obecnej formie (42%) właściwie się pokrywa. Skąd bierze się pięcioprocentowa różnica? „Pierwsze pytanie jest teoretyczne, a drugie dotyczy intencji jednostki. Gdy pytamy faceta, który jest samotny, to takie pytanie pobudza go emocjonalnie” — tłumaczy prof. Józef Baniak.

przeobrażeń chrześcijaństwa w Austrii A. Unterberger, w sposób właściwy dziennikarskiej stylistyce, stwierdza: „Wszystko zdąży ku Kościołowi, który pozostawia nam przepiękną architekturę, muzykę i sztukę, ale którego przyczyna i sens wkrótce będą przedmiotem zagadek, jakie badają archeolodzy przy odczytywaniu jaskiniowych hieroglifów”<sup>37</sup>. Profetyczne dziennikarstwo nie jest „naukową” prognozą, ale jeśli zestawimy je chociażby z danymi statystycznymi przytoczonymi na początku rozdziału na temat liczby zamykanych, likwidowanych, przekształcanych budynków kościelnych w wycinku przestrzeni chrześcijańskiej Europy, to trudno oprzeć się wrażeniu, że dramatyczna wizja przyszłości nie jest całkowicie pozbawione przesłanek. Deprywatyizacja może jednak oznaczać również praktykowanie religijności w formule *etsi Ecclesia non daretur*.

---

<sup>37</sup> A. UNTERBERGER: *Upadek Kościoła?* [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 16.04.2009.

## Rozdział IV

# Praktyki religijne w kulturowych kostiumach

### 1. Religia i religijność

Religia nadaje sens ludzkiemu działaniu i strukturom społecznym, w których jest osadzona. Pełni funkcję społeczno-integrującą, będącą naturalną konsekwencją doktrynalnego statusu wspólnoty religijnej, w której dokonuje się recepcja podstawowych treści religijnych oraz interpretacja znaczeń i symboliki religijnej. Wątek ten wyraźnie jest obecny w tradycji chrześcijańskiej, w zapisie ewangelii św. Mateusza, mówiącym o szczególnym znaczeniu zgromadzenia „w imię Boże” łączącego tych, którzy dokonali wyboru<sup>1</sup>. Społeczno-integracyjną funkcję religii najpełniej wyraża idea Kościoła.

Religia przenika społeczne formy życia ludzkiego, a osobowe przeżycie człowieka ma z samej natury swój społeczny charakter<sup>2</sup>. Większość życia ludzkiego upływa na zmaganiu się z własną religijnością. „Zarówno proces stawania się religijnym w coraz większym stopniu, jak również proces pomniejszania własnej religijności stwarza człowiekowi wiele problemów wewnętrznych, stawia go przed zasadniczymi dylematami, których rozstrzygnięcie angażuje całą jego osobowość”<sup>3</sup>. Angażuje również jego otoczenie społeczne, stosunek do tradycji, norm i wartości kulturowych, środowiskowych wzorców zachowań, definiujących społecznie pożądane i akceptowane zasady postępowania. Znajduje odzwierciedlenie w społecznych reakcjach akceptacji, obojętności lub odrzuce-

---

<sup>1</sup> Ewangelia św. Mateusza, rozdz. 18, 19—20: „Nadto powiadam Wam, jeśli dwaj z was na ziemi uzgodnią swoje prośby o jakąkolwiek rzecz, otrzymają ją od Ojca mego, który jest w niebie. Albowiem gdzie są dwaj lub trzej zgromadzeni w imię moje, tam ja jestem pośród nich”.

<sup>2</sup> M.A. KRAPIEC: *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin 1991, s. 239.

<sup>3</sup> S. KOWALIK: *Religijność*. W: *Zarys encyklopedyczny religii*. Red. Z. DROZDOWICZ. Poznań 1992, s. 286—287.

nia religii, towarzyszących indywidualnym rozstrzygnięciom i najbardziej intymnym postanowieniom.

Teza ta tym większe znajduje empiryczne uzasadnienie, jeśli w refleksji nad postaciami i przejawami religijności uwzględnić także współcześnie ujmowane nowe formy duchowości, niekiedy traktowane jako ekwiwalenty religijności czy alternatywne formy religii, budowane na mistyczności indywidualnych doznań, ich emocjonalnych i ezoterycznych komponentach oraz charyzmatycznym przesłaniu<sup>4</sup>. Dla współczesnych są one często bardziej atrakcyjne w zindywidualizowanych i synkretycznych kształtach niż tradycyjne praktyki pobożnościowe i dostarczają łatwego „pożywienia” dla poszukiwań sensu życia i jego celowości. Nowa duchowość, rozproszona religijność, religijność pozakościelna, subiektywna religia prywatna, postreligijność bez Boga, duchowość ludowa i wiele innych jeszcze określeń, jakie można znaleźć we współczesnej literaturze socjologicznej, stają się rzeczywistością konkurencyjną dla tradycyjnych praktyk religijnych spełnianych w obrębie Kościoła. Niektóre współczesne teorie religijności mogą też prowadzić do rozmycia przedmiotu badań socjologicznych nad religią, skoro religią właściwie może stać się wszystko, co człowieka otacza i czemu przypisuje ona szczególne, tzn. „sakralne”, znaczenie. Socjologia nie może ignorować zmieniającego się doświadczenia i rozumienia *sacrum* w życiu współczesnego człowieka, na co słusznie zwraca uwagę Irena Borowik<sup>5</sup>. Niekiedy w takim właśnie „religijnym” kontekście rozpatrywane są mistrzostwa świata w piłce nożnej, przebiegające wedle reguł „sakralnej dramaturgii”, czy troska o zdrowie i pielęgnację ciała przeradzające się w kult ciała, który w świecie hipergigantycznej seksualności „na sprzedaż” staje się swoistą niewidzialną religią<sup>6</sup>. „Sakralne” znaczenie przypisuje się masowym zakupom w hipermarketach, które zresztą na tę okoliczność określa się jako „świątynie handlu”, czy zbiorowym ekstazom podczas koncertów muzyki młodzieżowej. Pozostaje jednak pytanie o istotę religii i społeczne wymiary doświadczenia religijnego, o jego instytucjonalne i wspólnotowe konteksty, współtworzące teoretyczne i metodologiczne kryteria przedmiotu badań socjologicznych nad religią i religijnością. Jeżeli *wszystko* może być religią, to czym jest religia?

Jednym ze znaczących nurtów w socjologii religii jest koncentracja badawcza na przejawach religijności, które można zdefiniować jako kulturowo modelowany stopień i jakość uczestnictwa poszczególnych ludzi i grup społecznych w zinstytucjonalizowanym systemie religijności, wraz z konsekwencjami wyrażającymi się w postawach i działaniach w różnych sferach życia społecznego.

<sup>4</sup> J. BECKFORD: *Teoria społeczna a religia*. Kraków 2006.

<sup>5</sup> I. BOROWIK: *Między „upadkiem” religii a „religijnym ożywieniem”*. W: *Wiek wielkich przemian*. Red. M. DOBROCZYŃSKI, A. JASIŃSKA. Warszawa—Toruń 2001.

<sup>6</sup> E. MOROCH: *Kult ciała jako niewidzialna religia XXI wieku*. W: *Człowiek wobec masowych zjawisk społecznych*. Red. J. KLEBANIUK. Wrocław 2006.

Religijność wyraża się w postawie człowieka wobec zinstytucjonalizowanych wartości, norm i symboli, które jednostki przeżywają wspólnie jako religijne. Składają się na nią także praktyki i normy, które instytucja religijna przedstawia jako wiążące i które człowiek religijny osobiście uważa za wiążące.

Na ogół socjologiczne badania nad religijnością mieszczą się w ramach zjawiska tzw. *religijności kościelnej*. J. Mariański określa ją jako rezultat zorientowanych instytucjonalnie procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym, w ramach katechezy, liturgii, kazań, katechizacji dorosłych. „Religijność kościelna pozwala rozstrzygnąć, czy i w jakim zakresie poszczególne osoby i grupy osób są religijne z perspektywy oczekiwań Kościoła, które zostały im wdrożone w trakcie religijnej socjalizacji”<sup>7</sup>. Religijność jest bardziej dostępna badaniom empirycznym, gdy urzeczywistnia się w ramach instytucji kościelnych, między innymi dlatego, że wówczas łatwiej jest ustalić, w jakim zakresie badane jednostki czy grupy społeczne są religijne, czyli spełniają szeroko rozumiane oczekiwania Kościoła, także te, które odnoszą się to tzw. konsekwencyjnego wymiaru religijności, przejawiającego się przede wszystkim w postawach moralnych i innego typu zachowaniach w sferze życia społecznego. Realizowanie w praktyce życia społecznego kościelnego modelu religijności określa się mianem *żywołności religijnej*. Pojęcie to wprowadził G. Le Bras<sup>8</sup> i rozumiane jest bądź bardziej socjologicznie, jako zespolenie z Kościołem — z jego nakazami i zaleceniami (żywołność kościelna), bądź też bardziej psychologicznie, jako osobiste zaangażowanie się człowieka w sprawy wiary. W późniejszych badaniach socjologicznych nad religijnością, uwzględniających złożony kontekst przemian cywilizacyjnych oraz kulturowych, także uwarunkowań politycznych i ideologicznych, wprowadzono wiele dodatkowych kategorii pozwalających na klasyfikowanie i opis społeczno-kulturowego fenomenu religijności.

W rezultacie procesów sekularyzmu i laicyzacji, a także nasilających się wpływów wzorów konkurencyjnych religii i religijności — model religijności kościelnej może zostać zredukowany do wycinka systemu osobowości, na przykład zepchnięty do sfery prywatności i świątecznej obyczajowości. Może zostać zneutralizowany w życiu jednostki, tracąc znaczenie i wpływy, a z punktu widzenia zgodności z wartościami oraz zasadami religijnymi Kościoła stać się może — jak to określa Władysław Piwowski<sup>9</sup> — „nieuświadomioną herezją”. Zjawisko takie odnotowuje wiele polskich badań z zakresu socjologii religii. Przykłady owej „nieuświadomionej herezji” w płaszczyźnie dogmatycznej można odnaleźć między innymi w — uchodzących już dziś za klasyczne — ba-

<sup>7</sup> J. MARIAŃSKI: *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*. Warszawa 1983, s. 18.

<sup>8</sup> G. LE BRAS: *Żywołność religijna Kościoła we Francji. Studium historyczne o siłach żywotnych chrześcijaństwa*. W: *Ludzie, wiara, Kościół. Analizy socjologiczne*. Red. B. CYWIŃSKI. Warszawa 1966.

<sup>9</sup> W. PIWOWARSKI: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971, s. 131.



daniach nad przemianami religijności wiejskiej poddanej silnym procesom urbanizacji i industrializacji<sup>10</sup>. Nie ma jednak żadnych podstaw do wnioskowania, iż są to sytuacje właściwe jedynie tego typu społecznościom. Podobne zjawiska ujawniają psychosocjologiczne badania nad czynnikami integracji i dezintegracji małżeństw, które zawarły ślub w kościele katolickim, prowadzone w środowisku wielkomiejskim. Interesujące jest między innymi stwierdzenie J. Laskowskiego: „Nawet osoby, które nie wierzą ani w Zmartwychwstanie, ani w życie pozagrobowe, czasami mają się za wierzących”<sup>11</sup>. Negowanie oraz odrzucenie pewnych dogmatów wiary i norm moralnych, które z powodu „indywidualnych racji” są niewygodne lub w inny sposób nieakceptowalne, także swoista wybiórczość w sferze praktyk religijnych obejmowane są pojęciem *religijności selektywnej*. Nie jest ona odrzuceniem całości instytucjonalnego modelu religijności, lecz raczej częściową jego akceptacją, historycznie oraz kulturowo modelowaną. W tym znaczeniu religijność selektywna pozostaje w polu bezpośredniego oddziaływania religijności kościelnej i jest w pewnym sensie historycznie uwarunkowaną miarą społecznej aktualizacji doktryny Kościoła w konkretnych warunkach społecznych, politycznych, kulturowych.

Obserwuje się również ewolucję religijności selektywnej w rodzaj *religijności pozakościelnej*, przybierającej postać „religijności sekciarskiej w jej przedorganizacyjnym stadium”<sup>12</sup>. Religijność pozakościelna znajduje wyraz w różnego rodzaju parareligijnych i pozakościelnych obrzędach czy zwyczajach, często folklorystycznie zabarwionych, nieznajdujących pełnej legitymizacji w doktrynie religijnej. Skarbnicą wzorów religijności pozakościelnej jest obyczajowość ludowa<sup>13</sup>. Jej trafną ilustracją są też różne formy praktyk mirakularnych, w Polsce „sezonowo” ekspansywnych<sup>14</sup>.

Od religijności pozakościelnej odróżnia się też *religijność niewidzialną, ukrytą, analogiczną, postmodernistyczną*. We współczesnych przejawach jest ona również konsekwencją ogólnych przeobrażeń kulturowych zwanych postmodernizmem. Ponowoczesność przez radykalną krytykę tradycji, odrzucenie uniwersalności znaczeń i wartości, oderwanie wolności i tolerancji od prawdy, relatywizm, oparty na modnym dziś twierdzeniu, że nie istnieją prawdy absolutne, wiedzie nie do autentycznej wolności, lecz do moralnego i intelektualnego za-

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> J. LASKOWSKI: *Trwałość wspólnoty małżeńskiej. Studium psychosocjologiczne*. Warszawa 1987, s. 120.

<sup>12</sup> M. SCHIBILSKY: *Religiose Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen*. Stuttgart 1968, s. 158, cyt. za: J. MARIAŃSKI: *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*.

<sup>13</sup> L. GAJOS: *Religijność i kultura religijna wsi w warunkach pogranicza polsko-ukraińskiego*. „Socjologia Religii” 2004, T. 2.

<sup>14</sup> M. KRZYWOSZ: *Klasyfikacja ruchów mirakularnych pod względem poziomu napięcia z instytucjonalnym Kościołem katolickim. Próba typologii*. „Filozofia Religii” 2008, T. 4.

gubienia<sup>15</sup>, wprowadza sytuacje kryzysu duchowego i nihilizmu. W dziedzinie religii przejawia się ona w przechodzeniu od „instytucjonalnie ustalonej i przekazanej, kolektywnie wiążącej, wyznaniowo i kościelnie utwierdzonej religijności do zindywidualizowanej, otwartej na zmiany, samorefleksyjnej i pluralistycznej religijności”<sup>16</sup>. Stabilność religijnych definicji rzeczywistości świata jest zagrożona subiektywną świadomością jednostki, ewoluującą w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanej indywidualizacji, a przede wszystkim subiektywizacji religijnych i moralnych znaczeń i wartości<sup>17</sup>. Sumieniu ludzkiemu przyznaje wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła, prawdy i fałszu.

Religijność pozakościelna jest nie tyle odrzuceniem religii w ogóle, ile odrzuceniem kościelności. Niekiedy opisuje się ją za pomocą kategorii odkościelnienia wedle formuły *Bóg tak, Kościół nie* lub *etsi Ecclesia non daretur*. Związane jest to, jak się wydaje, również z kryzysem zaufania do instytucjonalnych struktur Kościoła i poszukiwaniem nowych odniesień strukturalnych<sup>18</sup>. Zdaniem J. Mariańskiego, religijność pozakościelna coraz mniej ujawnia się w zewnętrznym życiu codziennym, staje się raczej składową sfery intymnej człowieka, często jego osobistą i głęboką tajemnicą. W sensie doktrynalnym jest zlepkiem różnych zasad i przekonań, podatnych na zmiany pod wpływem „sezonowo” atrakcyjnych celów. Współcześnie niekiedy religijność przeciwstawia się też *duchowości*. Religia jest „przekonaniem zbiorowym”, a duchowość utożsamia się z osobistymi, intymnymi i subiektywnymi przeżyciami i doświadczeniami, którym przypisuje się znaczenie sakralne, pozostającymi poza regulującą i pośredniczącą zarazem funkcją tradycji oraz instytucji religijnych. Duchowość w tym znaczeniu traktowana jest jako sakralizacja świata w nowych formach i kształtach „niewidzialnej religii”, delegitymizującej funkcje i społeczne role religijności kościelnej. Sprzyja „odkościelnieniu religii” i wprowadzaniu osobistych doświadczeń w przestrzeń zbiorową.

Religijność pozakościelna w swoich rozmaitych i zróżnicowanych formach i przedstawieniach, strukturach i procesach, indywidualnych przejawach i zbiorowych doświadczeniach jest nie tylko stanem, ale przede wszystkim ciągłym procesem, nie tyle jest dana, ile zadana, pozostaje w stanie niedookreślenia, otwarta na różne opcje i rozwiązania. Tworzy podstawy hiperpopulizmu religijnego.

<sup>15</sup> Wypowiedź papieża Benedykta XVI podczas inauguracji XXIII Światowego Dnia Młodzieży w Sydney. Cyt. za: Internetowy Dziennik Katolicki (IDK), 18 maja 2008 r. (Vormittag).

<sup>16</sup> A. DUBACH: *Nachwort: „Es bewegt sich alles. Stillstand gibt es nicht”*. In: *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*. Hrsg. A. DUBACH, R.J. CAMPICHE. Zurich—Basel 1993, s. 313.

<sup>17</sup> P.L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER: *Bezdomny umysł*. W: *Zjawisko wspólnoty. (Wybór tekstów)*. Red. H. MIKOŁAJEWSKA. Warszawa 1989.

<sup>18</sup> W. PIWOWARSKI: *Religia jako wartość wspólna i osobowa*. „Przegląd Humanistyczny” 1994, nr 5.

W warunkach (po)nowoczesności nic nie jest dane w sposób nieodwołalny, raz na zawsze, także religijność. Religijność pozakościelna nie jest czymś stałym, lecz jawi się jako coś nieokreślonego, ciągle otwartego na nowe możliwości, niekiedy ponownie staje się atrakcyjnym towarem<sup>19</sup>. Deprywatyzuje się i wkracza na nowo w sfery życia publicznego, skąd została przepędzona, ubrana w kulturowe kostiumy nowoczesności, ekscentryczności, indywidualności, medialną kolorystykę reklam i uwolnioną od zniewalającej tradycji autonomię kaprysu wyboru.

Nowy, współczesny kulturowy kontekst badań nad religijnością pozakościelną wyznaczają procesy globalizacji. Można uznać za trafne stanowisko Z. Zdybickiej, gdy pisze: „Globalizm w swojej wizji człowieka, ludzkości i świata faktycznie pomija problem Boga i religii. Proponuje strukturę i ład świata, »jakby Boga nie było«”<sup>20</sup>. W koncepcjach socjologów religii zwraca się jednak uwagę na to, że pierwotne treści religijne tracą swoją sakralną ważność, rozpraszają się na różne dziedziny życia, łączą się w rozmaite układy, tworzą nowe syntezы kulturowe, przenikając w dziedziny życia świeckiego, dokonują jej profanicznej sakralizacji. Trajektorie religijności — pisze R. Cipriani<sup>21</sup> — nie zmierzają do ostatecznego wygaśnięcia, ale przemieszczają się w uwolnione od sakralności segmenty społecznej rzeczywistości, tworząc „zglobalizowaną religię”. Jednak „czy globalizm jest religią?” — stawia ciekawe pytanie M. Jeżowski. Odpowiedź autora jest przecząca, chociaż pokazuje obszary „tajemniczości”, „prozelitycznej gorliwości”, swoistego namaszczenia, sprzyjające wzajemnemu upodobnianiu się religii i globalizmu<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> J. MARIANŃSKI: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Perspektywa socjologiczna*. W: K. CHAŁAS, A. MAJ, J. MARIANŃSKI: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Elementy teorii i praktyki*. T. 4. Kielce 2009, s. 129.

<sup>20</sup> Z. ZDYBICKA: *Globalizm i religia*. „Ethos” 2002, T. 15, nr 3—4, s. 178.

<sup>21</sup> R. CIPRIANI: *Religion and Diffusion of Values. “Diffused Religion” in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case*. In: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. R.K. FENN. Malden 2003, s. 294.

<sup>22</sup> M. JEŻOWSKI: *Czy globalizm jest religią? W: Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Red. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA. Kraków 2007. Autor ten proponuje następujące zestawienie „zbliżonych” aspektów „religii i globalizmu”.

Religie	Globalizm
Uniwersalność (w chrześcijaństwie, w islamie — stąd prozelityzm i misyjność (dziś inkulturowana))	globalizacja „pogańskiego” regionalizmu — przyczyny wojen, konfliktów, uprzedzeń, źródła licznych nieszczęść ludzkości
Obietnica sprawiedliwego zbawienia (nagroda za dobre uczynki, kara za złe)	obietnica globalnego szczęścia
Herezje	podatek Tobina (od międzynarodowych transakcji finansowych), alterglobalizm
Dogmaty	„prawa” rynkowe, samoregulująca się niewidzialna ręka rynku
Przekonanie o poznaniu prawdy	wylącznieść na słuszość. TINA (There Is No Alternative) — dla neoliberalnej polityki gospodarczej, prywatyzacji, dla wolnego rynku i handlu o zasięgu globalnym, dla homogenizacji regionalnych kultur

W pewnym sensie z religijnością selektywną wiąże się również zjawisko zwane *niereligijną kościelnością*. Dotyczy ono sytuacji, gdy zaangażowanie i więź z Kościołem nie odwołują się do osobistych przekonań i uznawanych wartości inspirowanych doktryną religijną, lecz wyrastają wyłącznie z przyzwyczajęń i obyczajów kulturowych, między innymi z obawy przed spodziewanymi sankcjami środowiskowej kontroli społecznej, z wpływu historycznie ukształtowanych właściwości kultury i makrostruktur społecznych, z braku aprobaty instytucji politycznych, edukacyjnych itp. Na fakty takie wskazywały prowadzone przed laty badania socjologiczne dotyczące uczestnictwa w katechezie szkolnej. Powszechnej aprobacie katechezy szkolnej niekiedy nie towarzyszyło odwoływanie się do motywacji ściśle religijnych. Także rodzice deklarujący się jako niewierzący skłonni byli posyłać dzieci na lekcje religii, traktowane przede wszystkim jako pomoc w etycznym wychowaniu dzieci<sup>23</sup>. Na pozareligijne motywy praktyk religijnych, w tym zwłaszcza motywy kulturowe, polityczne, estetyczne, wskazywano w wielu badaniach socjologicznych<sup>24</sup>.

Z pewnością duży wpływ na kształtowanie się zjawiska niereligijnej kościelności miała sytuacja polityczna Polski, której ustrój państwowy oparty na doktrynie marksistowsko-leninowskiej zakładał wyeliminowanie religii z życia społecznego, przede wszystkim publicznego, ale również prywatnego, co postrzegane było w społecznej świadomości jako sprzeczne z narodową tradycją i godziło w tożsamość kulturową społeczeństwa. Kościół istniał w świadomości społecznej jako depozytariusz tradycji narodowych, które na mocy historycznych uwarunkowań były zespolone z wartościami religijnymi, oraz jako instytucja stwarzająca przestrzeń wolną od komunistycznej indoktrynacji. Udział w praktykach religijnych dla pewnej grupy osób stanowił przede wszystkim przejaw sprzeciwu wobec zasad życia społecznego narzucanych przez totalitarne państwo oraz wyraz solidarności z wartościami narodowo-patriotycznymi, których depozytariuszem był Kościół. Jest znaczącym faktem społecznym, nie do końca jeszcze czytelnym i wyjaśnionym, utrzymywanie się wzorów niereligijnej kościelności w sytuacji zmian ustrojowych, jakie miały miejsce w Polsce po roku 1989, gdy teoretycznie dawne motywacje ustrojowe przestały obowiązywać. Zwłaszcza w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych można było zauważyć wiele przykładów z różnych sfer życia publicznego świadczących o nadmiernym przywiązaniu do zasady sytuacyjnego konformizmu, w tym przypadku polegającego na niekiedy ostentacyjnej manifestacji kościelności, niemającej, jak można sądzić, głębszych odniesień religijnych. Być może w Kościele poszukiwano wówczas — utraconych w wyniku politycznych zmian — znanych i stabilnych reguł życia społecznego i ich instytucjonalnej legitymizacji, jakie z akceptowanego przyzwyczajenia w świadomości pokoleń

<sup>23</sup> K. DARCEWSKA: *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*. Warszawa 1986.

<sup>24</sup> *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*. Red. S. NOWAK. Warszawa 1974.

dostarczały polityczne i partyjne struktury „słusznie minionej epoki”. Kościół i religia miały w swoich funkcjach społecznych zastąpić Partię i jej marksistowsko-leninowską doktrynę, dostarczając aktualnych kryteriów ocen, zasad postępowania, zapewniając instytucjonalne wsparcie dla „nowych-starych” praktyk życia codziennego<sup>25</sup>. Ci sami ludzie, którzy wcześniej zasiadali w pierwszych ławach na partyjnych akademiach, z łatwością przenieśli się do pierwszych ław na kościelnych nabożeństwach.

W interesujący sposób pytanie o praktyki religijne „bez religijnej wiary” stawia w swoich badaniach z 2008 roku Józef Baniak<sup>26</sup>. Autor stwierdza, że badani respondenci, jak wszyscy inni niewierzący Polacy, ciągle pozostają katolikami, w swej większości ochrzczonymi w Kościele rzymskokatolickim, a określając się jako „niewierzący”, sami zaznaczają, że biorą udział w niektórych praktykach religijnych i podtrzymują zwyczaje świąteczne związane z chrześcijaństwem. Motywy świeckie (stare zwyczaje rodzinne, zachowanie tradycji polskich związanych z wielkimi świętami chrześcijańskimi, rola praktyk religijnych, zwłaszcza świąt religijnych, w integrowaniu rodziny) uzasadniające podejmowanie niektórych praktyk i obrzędów religijnych przez niewierzących katolików dominują nad motywami religijnymi. Ale motywy religijne też są akcentowane, a wśród nich J. Baniak wymienia przede wszystkim: silną chęć osobistą poznania Boga oraz ponownego zbliżenia się do Niego, rolę sakramentów, zwłaszcza rytów przejścia, w osobistym życiu jednostki oraz w zwyczajowości rodzinnej, piękno liturgii związanej z praktykami i obrzędami religijnymi, potrzebę zadumy i refleksji nad własną wiarą lub niewiarą religijną. Autor postawił między innymi następujące pytanie badawcze: jakie praktyki religijne i zwyczaje (obrzędy) chrześcijańskie spełniają niewierzący? „Osoby niewierzące same zaznaczały, że spełniają niektóre praktyki religijne oraz zachowują stare tradycje świąteczne związane z chrześcijaństwem”: chrzest — 46,5%, I Komunia Święta — 23,8%, ślub religijny — 41%, pogrzeb religijny — 38%, msza wielkanocna — 28,1%, modlitwa własna — 14,7%, wigilia Bożego Narodzenia — 53,5%, jajko wielkanocne — 39%, pielgrzymka — 16,8%, procesja Bożego Ciała — 17,6%, śpiewanie kolęd — 38,5%, kolęda księdza — 17,6%, lektura religijna — 25,9%, nawiedzanie kościoła — 23,5%, szacunek dla księży — 23,8%. Częstotliwość spełniania przez osoby niewierzące praktyk i podtrzymywania zwyczajów religijnych jest dość zróżnicowana. Jednakże 1/5 spełnia te praktyki systematycznie, z dużą regularnością. Cechy osobowe respondentów nie różnicują istotnie wskaźników. Ponad 1/4 spełnia praktyki religijne nieregul-

<sup>25</sup> Odwołuję się tu do jednoznacznego w czasach PRL utożsamienia pojęcia „partia” z Polską Zjednoczoną Partią Robotniczą. Na scenie politycznej była tylko jedna partia i jedna słuszna doktryna, dlatego słowo „partia” zapisałem dużą literą.

<sup>26</sup> J. BANIAK: *Między niewiarą w Boga i pozorną religijnością. Katolicy niewierzący lecz praktykujący religijnie w Polsce. Studium socjologiczne*. „Filozofia Religii” 2008, T. 4.

larnie, uwzględniając najczęściej ważne okazje rodzinne lub osobiste sytuacje życiowe. Łącznie można przyjąć, że 64,7% badanych spełnia praktyki i zachowuje zwyczaje religijne wyłącznie sporadycznie i okazjonalnie, a dotyczy to 59,8% kobiet, 67,5% mężczyzn, 66,4% osób dorosłych i 62,7% młodzieży. Motywy typowo świeckie łącznie wskazało 72% niewierzących respondentów. Motywy „religijne” praktyk religijnych wyszczególniła w każdym przypadku 1/3 niewierzących respondentów, a wskaźnik ten — jak zaznacza autor — należy uznać za duży w wielkości całej badanej zbiorowości.

Rezultatem ograniczenia społecznego znaczenia zinstytucjonalizowanego modelu religijności jest też laicyzacja, rozumiana jako indywidualna asymilacja przekonań niemających odniesień do *sacrum*. Laicyzacja jest procesem powstającym w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego i sekularyzacji. Właściwe określenie zaawansowania tych procesów wymaga podejścia „konkretno-kulturowego” i historycznego uwzględniającego parametry czasu i przestrzeni. Przed laty w polskiej literaturze socjologicznej wprowadzono dwa pojęcia mające ukazywać z perspektywy „współczesności” specyfikę kulturową i historyczną polskiego katolicyzmu<sup>27</sup>. Pojęcie *religia narodu* akcentuje symbiozę wartości religijnych i narodowych, pojmowanych jako dobro wspólne. W tym znaczeniu religia (chodzi tu oczywiście o katolicyzm) jest traktowana jako czynnik integracji kulturowej w skali makrospołecznej. Cechuje ją „odświętność” oraz zaakcentowanie funkcji ornamentacyjnych, co dotyczy także praktyk religijnych traktowanych jako wyraz poparcia dla wartości religijno-patriotycznych i podkreślenia aprobaty tradycji kulturowej narodu. W skrajnych przypadkach religijność narodu jest przykładem niereligijnej kościelności.

W odróżnieniu od religii narodu *religia życia codziennego* dotyczy religijności pogłębionej oraz praktykowanej w życiu codziennym. Przejawia się ona w wymiarach jednostkowych, rodzinnych i w innych postaciach życia zbiorowego. Od strony socjologicznej można ją interpretować na płaszczyźnie świadomości i zachowań religijnych. W badaniu tego typu religijności zastosowanie może znaleźć model instytucjonalno-środowiskowy, zawierający w sobie elementy religijności kościelnej oraz oddziaływań czynników społeczno-kulturowych. Pomaga on ujawnić zarówno przejawy spójności, jak i pewnej niespójności, a nawet sprzeczności religijności życia codziennego z instytucjonalnym modelem religijności.

Na podstawie analizy wyróżnionych dwóch typów religijności budowano wnioski, że religijność na płaszczyźnie „religii narodu” zachowuje swoistą

---

<sup>27</sup> J. MAJKA: *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*. W: *Socjologia religii*. Oprac. F. ADAMSKI. Kraków 1984; W. PIWOWARSKI: *Katolicyzm polski jako religijność narodu*. W: *Religia i życie społeczne*. Red. W. ZDANIEWICZ. Poznań—Warszawa 1983.



ciągłość form i treści, mimo zmian społeczno-kulturowych i politycznych, a nawet, ze względu na uwarunkowania historyczne i współczesne, umacnia swoją pozycję w społeczeństwie. Formułowane były na przykład tezy o wzroście religijności w następstwie wydarzeń społeczno-politycznych, jakie miały miejsce na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku (wybór Polaka na Stolicę Apostolską, powstanie Solidarności, ogłoszenie stanu wojennego). Wskaźniki autodeklaracji religijnych przez cały okres po II wojnie światowej były zawsze wysokie i nawet wzrastały: pod koniec Wielkiej Nowenny Narodu Polskiego zwłaszcza w środowisku wiejskim, a w okresie konsolidacji Solidarności — w środowisku miejskim. W. Piwowarski przewidywał, że wraz ze słabnięciem lub zanikaniem politycznych i patriotycznych motywów religijności ten typ religijności również nie utrzyma się na „dotychczasowym poziomie”<sup>28</sup>. Wnioski te warto uzupełnić sformułowaną przez J. Mariańskiego hipotezą „nieregularnych wahań poziomu praktyk kultowych”<sup>29</sup>. Kierunek przemian społeczno-kulturowych w Polsce w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku wydaje się potwierdzać trafność hipotezy W. Piwowarskiego. Trudno znaleźć jej obrońców nawet wśród przedstawicieli Kościoła hierarchicznego. Wręcz odwrotnie, formuła „religii narodu”, sama w sobie skazana na eliminację za „niepoprawność polityczną”, obarczana jest niejednokrotnie odpowiedzialnością za prymitywny nacjonalizm, któremu w połączeniu z nieoświeconym katolicyzmem *Kościółu ludu* towarzyszy rzekomo erupcja antysemityzmu i „genetycznej” niemożności zrozumienia prądów kulturowych nowoczesnej Europy. Takie stygmatyzujące właściwości przypisuje „oświecony Kościół” swoim braciom mniejszym słuchającym niewłaściwego radia i wpatrującym się w niewłaściwe telewizyjne obrazy. Religijność „życia codziennego” natomiast cechuje dość jednoznacznie ukierunkowane, jak można sądzić w świetle wyników różnych badań socjologicznych, dążenie do rozluźnienia religijności z moralnością, do selektywności postaw religijnych i częściowej identyfikacji z Kościołem. Z pewnością w płaszczyźnie religijności życia codziennego mamy do czynienia często z religijnością mało pogłębioną, bez silnego zaplecza intelektualnego, i ze słabym „przełożeniem” na praktykę działań społecznych w najrozmaitszych sferach życia publicznego i prywatnego.

Inną kategorią pojęciową użyteczną w socjologicznych badaniach religijności jest styl życia. W syntetyczny sposób obrazuje on zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe formy bytowania ludzi. Oznacza to, że obejmuje on swoim zakresem ustrukturyzowaną wedle pewnej zasady wielość i różnorodność czynników, które składają się na treść aprobowanych wartości, na potrzeby, które z tymi wartościami są związane, na aspiracje i dążenia, a także na społeczno-kulturowe prawidłowości działań ukierowanych na osiągnięcie wartości, zaspokajanie potrzeb,

<sup>28</sup> W. PIWOWARSKI: *Religia jako wartość...*

<sup>29</sup> J. MARIAŃSKI: *Kościół w społeczeństwie przemysłowym...*, s. 113.

manifestację aspiracji i dążności<sup>30</sup>. Hipotetycznie można przyjąć, że religijność ujmowana jako czynnik stylu życia albo będzie zasadą strukturyzującą całokształt ludzkich zachowań, tworząc styl życia „człowieka religijnego”, albo też będzie stanowić mniej lub bardziej ważne z jednostkowego punktu widzenia elementy całości wyodrębnione na podstawie innych zasad strukturotwórczych. Trzecia możliwość dotyczy sytuacji, w której elementy zdefiniowanego religijnie modelu świata nie będą występowały w świadomości jednostek i w tym sensie nie będą czynnikami kształtującymi ich style życia. Ujmując religijność jako czynnik stylu życia i traktując ją jako cechę stopniowalną, można założyć, że będziemy mieli do czynienia z religijnością pogłębianą, charakteryzującą się właściwościami leżącymi poza granicami socjologicznych możliwości badań, chociaż na podstawie pewnych wskaźników również w zakresie analiz socjologicznych można konstruować ten typ religijności. Wartości religijne będą wówczas stanowiły zasadę strukturotwórczą stylu życia, tworząc typ „człowieka religijnego” o cechach „wewnątrzsterownej osobowości”. Oznacza to, że akceptowane wartości religijne (uznawane i odczuwane<sup>31</sup>) wpływają modelująco na wzory zachowań także w innych dziedzinach życia społecznego oraz że religia, doktryna religijna legitymizują całokształt aktywności życiowej człowieka, co odnosi się również do jego udziału w zsekularyzowanych obszarach rzeczywistości społecznej. Ten typ religijności nie wyklucza wątków „narodowo-patriotycznych”. Nadaje im jednak specyficznie religijny sens. Na drugim końcu skali religijności znajduje się religijność ornamentacyjna, zewnętrzna tylko, podlegająca modelującej presji warunków czasu i przestrzeni, w istocie swej oportunistyczna, to znaczy taka, która zasadza się na wartościach „uznawanych”, ale nie „odczuwanych”<sup>32</sup>. Jest to religijność pozorna, wyrażająca się w postępowaniu kierującym się zewnętrzną aprobatą wartości przy braku wewnętrznej na nie zgody lub przynajmniej obojętnością wobec nich. Wydaje się, że w tym typie religijności szczególnie mogą być widoczne wątki folklorystyczne i podporządkowane wymaganiom sytuacyjnego konformizmu wątki narodowo-patriotyczne. Religijność ornamentacyjna — w przyjętym rozumieniu — jest punktem granicznym *continuum* orientacji na wartości i zachowania zmierzające ku pełnej laicyzacji w zsekularyzowanym świecie<sup>33</sup>. Stanowić też może ilustrację niereligijnej kościelności.

<sup>30</sup> Przyjęte rozumienie stylu życia oparte jest na interpretacji koncepcji stylu życia sformułowanej przez A. Sicińskiego. Zob. A. SICIŃSKI: *Założenia ogólne badań empirycznych stylu życia*. W: *Problemy teoretyczne i metodologiczne badań stylu życia*. Red. A. SICIŃSKI. Warszawa 1980.

<sup>31</sup> Nawiązuję tu do terminologii wprowadzonej przez S. Ossowskiego. Zob. S. OSSOWSKI: *Konflikty niewspółmiernych skal wartości*. W: IDEM: *Z zagadnień psychologii społecznej*. Dzieła. T. 3. Warszawa 1967.

<sup>32</sup> Więcej na ten temat: W. ŚWIĄTKIEWICZ: *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*. Katowice 1987, rozdz. II, par. 3.

<sup>33</sup> Więcej na ten temat: IDEM: *Religijność jako czynnik stylu życia*. „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1988—1989, T. 16—17, z. 1.

Laicyzację zwykle łączy się z procesami sekularyzacji, będącymi następstwem głównie procesów modernizacyjnych. Procesy modernizacyjne (przede wszystkim industrializacja i związana z nią urbanizacja) nie są oczywiście jedyne czynniki sprawcze sekularyzacji, która jako zjawisko kulturowe łączona jest już z kulturą Oświecenia. Niemniej uzasadniona jest teza, że modernizacja sprzyjała sekularyzacji życia społecznego i laicyzacji mentalności. Tu można również nadmienić, że nie wszędzie zależności te przebiegały w podobny sposób. Na ziemiach polskich, dla przykładu, gwałtowna industrializacja i urbanizacja Górnego Śląska od połowy XIX wieku nie wywoływały równie silnych procesów sekularyzacji i laicyzacji, jak to miało miejsce w innych podobnie intensywnie modernizujących się regionach przemysłowych ówczesnej Europy. Wręcz przeciwnie — był to okres umocnienia się struktur kościelnych i religii w różnych wymiarach życia społecznego: od indywidualnych postaci pobożności do form życia publicznego, a spowodowane to było współwystępowaniem wielu specyficznych uwarunkowań, wśród których istotne (obok uwarunkowań modernizacyjnych) znaczenie miały czynniki polityczne, kulturowe, klasowe, narodowe. Z perspektywy współczesności można nawet mówić o fenomenie górnośląskiej religijności w warunkach urbanizacji i industrializacji<sup>34</sup>.

Procesy sekularyzacji i laicyzacji, a współcześnie też deprywatyzacji zawsze przebiegają w konkretnych, historycznie ukształtowanych warunkach społeczno-kulturowych, które modyfikują ich formy oraz społeczne treści i, jak podkreślają współcześni socjologowie (na przykład P. Berger, J. Mariański), nawet modernizacja w jednoznaczny i bezwarunkowy sposób nie wywoływała przyspieszonych procesów sekularyzacyjnych, a J. Casanova zyskuje dużą popularność, formułując tezę o deprywatyzacji religii w świecie nowoczesności czy jej późnej odmiany (ponowoczesności)<sup>35</sup>. Można postawić hipotezę, że procesy sekularyzacji i laicyzacji charakteryzują się różnymi prędkościami: nie muszą przebiegać w podobnym tempie. Dobrą lustracją hipotezy „różnych prędkości” jest sytuacja Kościoła, religii, praktyk religijnych u nas w okresie PRL-u. Wówczas to, w myśl marksistowsko-leninowskiej doktryny ustrojowej, państwo zmierzało do całkowitej eliminacji religii i Kościoła ze sfery życia publicznego i do marginalizacji oraz wyparcia religii ze świadomości swoich obywateli. Procesy sekularyzacyjne były wtedy silnie zaakcentowane przez nieobecność (lub radykalną marginalizację) religii jako systemu wierzeń oraz Kościoła jako instytucji religijnej w różnych segmentach życia publicznego: w polityce, szkole, wojsku, gospodarce itd. Ekspansji sekularyzacji nie towarzyszyła „z taką samą prędkością” laicyzacja mentalności, co wywoływało rozmaitego rodzaju dysonanse. Państwo (sfera publiczna) było laickie w rozumieniu: ateistyczne,

<sup>34</sup> IDEM: *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*. Katowice—Wrocław 1997.

<sup>35</sup> J. CASANOVA: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków 2005.

antyreligijne, społeczeństwo (do pewnego stopnia sfera prywatna) zaś — religijne (katolickie), czego wyrazem był między innymi masowy (w różnej formie) udział w kościelnie organizowanych praktykach religijnych. Po roku 1990, kiedy ustrojowe struktury PRL-u stały się kategorią „słusznie minionej przeszłości”, mamy, jak się wydaje, do czynienia ze zmianą „prędkości” omawianych procesów społecznych. Wydaje się przyspieszać laicyzacja, co potwierdzają liczne badania socjologiczne<sup>36</sup>, między innymi wskazujące na zmniejszanie się wskaźników praktyk religijnych czy rozluźnianie więzi ideologicznej z Kościołem. Sekularyzacja natomiast przyhamowała swoje tempo, czego wyrazem są przejawy deprywatyzacji religii i Kościoła, czyli ich powrót na scenę życia publicznego: do szkoły, polityki, gospodarki, wojska itd.

## 2. Praktyki religijne jako przejaw religijności

Religijność przejawia się w wierze, przeżyciu religijnym i praktykach religijnych. Praktyki religijne to indywidualne i zbiorowe działania społeczne będące konsekwencją wyznawanej wiary i zaangażowania kościelnego, o różnym typie zrytualizowania, których funkcja polega na pośrednictwie między *sacrum* a *profanum*. Łączą one w sobie zarówno intelektualne i emocjonalne odniesienia do przedmiotu wiary, jak też cały złożony kompleks czynników kulturowych i społecznych czasowo i przestrzennie zróżnicowanych, poprzez które ujawnia się jednostkowa i grupowa pobożność religijna. Praktyki religijne najsilniej związane są z wzorami kultury i podlegają rytmom ich przeobrażeń. Ubrane są w kulturowe kostiumy.

Praktyki religijne w sposób najbardziej widoczny związane są z instytucjonalnym modelem religijności, czyli kościelnością, a z drugiej strony z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi danej społeczności. Formy i treści praktyk religijnych odzwierciedlają sposoby obecności religii w dziejach kultury. Zatem, nie umniejszając roli pierwiastka uniwersalnego i niezmiennego związanego z istotną funkcją praktyk religijnych, jaką jest doświadczenie transcendencji, nie można również pominąć ich odniesień do zmieniających się w czasie i zróżnicowanych przestrzennie form religijności. Te właśnie aspekty praktyk religijnych, nazywane tu kulturowymi kostiumami, są przedmiotem badań socjologicznych.

Praktyki religijne nie tylko stanowią model wiary, czyli przełożoną na wzory zachowań społecznych doktrynę religijną, ale są również modelem (wzor-

---

<sup>36</sup> J. MARIĄŃSKI: *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków 2004.

cem) dla indywidualnej wiary. Są nie tylko wyrazem istoty treści wiary, ale także najgłębszym przejawem religijności. Pozwalają zarówno pojedynczemu człowiekowi, jak i społeczności zdefiniować swój stosunek do wiary, a nawet oceniać go w kategoriach pobożności czy żywotności religijnej. Przez praktyki religijne dokonuje się najpełniej wspólnota w wierze. W tradycji chrześcijańskiej takie właśnie znaczenie ma przyjmowanie komunii świętej. Transsubstancjacja i komunie są społecznym doświadczeniem obecności Boga, wpisanym w kulturowe wzory kościelnie zdefiniowanych praktyk religijnych. Jeśli słuszne jest stanowisko, że nie ma religii bez Kościoła, to równie słuszny jest pogląd, że nie ma Kościoła bez praktyk religijnych, chociaż — jak już pisałem — występuje zjawisko praktyk religijnych „poza Kościołem”.

Relacja między wzorami praktyk religijnych a Kościołem czy kościelnością, czyli specyficzną formą modelu praktyk religijnych, to jeden z najczęściej podejmowanych tematów badań nad religijnością. Analiza praktyk religijnych i ich społeczno-kulturowych uwarunkowań jest w gruncie rzeczy analizą wzorów indywidualnej i zbiorowej partycypacji w kościelności, czyli rekonstrukcją kostiumów kulturowych, w jakie religia się ubiera i w jakie jest przyodziewana w konkretnej historyczno-kulturowej rzeczywistości społecznej.

Za główne kryteria podziału praktyk religijnych w tradycji Kościoła rzymskokatolickiego przyjmuje się zwykle ich zróżnicowanie na praktyki *jednorazowe* i *wielorazowe*, *obowiązkowe* oraz *nadobowiązkowe*. W ich obrębie wyodrębnia się praktyki świąteczne i powszednie, prywatne i publiczne, indywidualne i zbiorowe. Innym kryterium analizy praktyk religijnych jest ich odniesienie do przestrzeni terytorialnej i kategorii struktury społecznej.

Podział na praktyki jednorazowe i wielorazowe należy do najczęściej uwzględnianych w sprawozdawczości kościelnej kryteriów dotyczących opisów religijności. Są one także traktowane jako podstawa ocen i wniosków odnoszących się do poziomu religijności jednostki czy społeczności. Praktyki jednorazowe mają raczej charakter praktyk obowiązkowych, publicznych i zbiorowych oraz świątecznych, inaczej: uroczystych albo odświętnych. Związane są z „rytami przejścia” celebrującymi kolejne ważne w życiu człowieka wydarzenia biograficzne. W tradycji Kościoła rzymskokatolickiego przykładami takich praktyk są: przyjmowanie sakramentu chrztu, bierzmowania, małżeństwa, przystępowanie do I Komunii Świętej czy katolicki pogrzeb.

Praktyki jednorazowe to najbardziej powszechna forma partycypacji w kościelności. Niekiedy są też jedynym społecznie manifestowanym wyrazem własnej religijności lub przywiązania do tradycji i Kościoła. W jakimś stopniu ilustrują także zjawiska niereligijnej kościelności. Na podstawie obserwacji przemian kulturowych i wyników różnych badań wysuwa się sugestię, że są one najsilniej narażone na horyzontalizację ich aksjologicznych uzasadnień. Zaakcentowane funkcje ornamentacyjne, towarzyszące ważnym wydarzeniom w życiu człowieka, sprzyjają międzypokoleniowo przekazywanej trwałości form, ale

niekoniecznie pogłębianym religijnym odniesieniom. Takie znaczenie w wielu przypadkach można przypisać celebracjom ślubów małżeńskich, które aczkolwiek mają zwykle bardzo uroczysty charakter, słabo wpływają jednak na rzeczywiste doświadczenia religijne, jakie zawierają się w istocie „przysięg małżeńskich”, o czym zaświadczały rosnące wskaźniki rozwodów, a także upowszechnianie się tzw. alternatywnych form małżeństwa i rodziny, zwykle poprzedzających decyzję o zawarciu ślubu kościelnego.

Przeżywanie religijności jest procesem trwale związanym z ludzkim życiem. Stąd też praktyki religijne są trwałe i powtarzalne, „wielorazowe”. Praktyki wielorazowe, zwłaszcza ich zakres oraz intensywność, uznawane są za wskaźnik żywotności religijnej jednostki i społeczności oraz miernik faktycznie realizowanych wartości, przejawianych orientacji życiowych, i stanowią w pewnych przypadkach zasadę strukturotwórczą stylu życia. Tak jest na przykład w przypadku osób, które swój rytm dnia codziennego czy tym bardziej świątecznego podporządkowują określonym praktykom religijnym, takim jak codzienny udział we mszy św., ranne i wieczorne modlitwy itp. Na podstawie badań socjologicznych<sup>37</sup> można wnioskować, że spośród praktyk wielorazowych najpowszechniej spełniane są te, których cykliczność jest mierzona okresem roku. W pewnym sensie są to *praktyki odświętne* i silnie związane, jak można przypuszczać, z wzorami kulturowymi i normami społecznymi funkcjonującymi w środowisku, przybierającymi postać zwyczajów religijnych. W Polsce zwłaszcza praktyki i zwyczaje religijne związane ze świętami Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy cieszą się bardzo dużą popularnością, sięgającą ponad 90% badanych populacji<sup>38</sup>.

Kościół i kościelne tradycje w ciągu wieków wypracowały bogate zestawy form i treści praktyk religijnych, nierzadko decydujących o specyfice kultur narodowych. Wpływały także na życie społeczne wspólnot etnicznych i regionalnych. Poprzez praktyki wielorazowe kształtowała się swoistość kultury ludowej, tak dalece wpisując się na przykład w tradycje wiejskie, że powszechnie mówi się o katolicyzmie ludowym jako odmianie kościelności lub nawet o swoistej „nacionalizacji” religii. Ten proces „inkulturacji” także współcześnie ma miejsce. Powstają nowe formy nabożeństw, zawiązują się bractwa i stowarzyszenia religijne, tworzone są ośrodki kultu religijnego poświęcone nowym świętym

<sup>37</sup> Zob. np. J. MARIAŃSKI: *Religijność w procesie przemian*. Warszawa 1991. Książka zawiera obszerną bibliografię przedmiotową.

<sup>38</sup> Na przykład badania praktyk religijnych mieszkańców Warszawy pokazują, że ponad 97% zachowywało zwyczaj dzielenia się opłatkiem na Boże Narodzenie, święcenia potraw na Wielkanoc, uczestniczenia w uroczystościach w dniu Wszystkich Świętych. Udział w procesjach Bożego Ciała deklarowało ponad 65% warszawiaków, a zachowanie postu ścisłego w Popielec i w Wielki Piątek — ponad 85%. Zob. J. MARIAŃSKI, L. SMYCEK: *Praktyki religijne*. W: *Religijność mieszkańców Warszawy*. Red. W. ZDANIEWICZ, S.H. ZARĘBA, T. ZEMBRZUSKI. Warszawa 2007, s. 102.



Kościoła, celem tych działań jest pogłębianie własnej religijności między innymi przez praktyki religijne.

Wspomnieć tu wypada o fundamentalnym znaczeniu dokumentów Soboru Watykańskiego II, które dla szeroko pojmowanej sfery praktyk religijnych wciąż jeszcze stanowią źródło nowych możliwości odczytywania sensu tych praktyk w zaktualizowanych formach współczesnej kultury. Toczone obecnie dyskusje wokół rytu trydenckiego w liturgii Kościoła czy sposobu przyjmowania komunii św. mają oczywiście znaczenie bardziej podstawowe niż tylko kwestie kroju ornatu czy usytuowania celebransa w trakcie sprawowanej liturgii, niemniej jednak płaszczyzna spełniania praktyk religijnych jest jednym z kluczowych wątków dyskusji, a nawet sporów o zachowanie Tradycji w Kościele, inspiruje pytania o wierność tożsamości i granice akceptowanych zmian. W doniesieniach ze Światowego Dnia Młodzieży w 2008 roku gazeta „The Australia” informowała, że „papież wskrzesza stary rytuał mszalny”. W czasie mszy sprawowanych przez niego w Australii wierni — na prośbę Ojca Świętego — mieli przyjmować komunię św. na kłęczkach i do ust. Nie miało to jednak dotyczyć pozostałych pielgrzymów. Rzecznik XXIII ŚDM ks. Marc Podesta wyjaśnił, że nie jest to nowe „przykazanie dla Kościoła”, lecz „papieska wskazówka”, wynikająca z troski o szacunek dla Ciała Chrystusa. Jak więc widać, wokół tych „kulturowych kostiumów” toczą się dyskusje angażujące nie tylko poszczególne społeczności, ale i Urząd Nauczycielski Kościoła, który mocą swego autorytetu rozstrzyga, które z tych zmian są możliwe do akceptacji, a które zagrażają tożsamości Kościoła<sup>39</sup>.

Podkreślić też trzeba rolę ogólniejszych przeobrażeń kulturowych i cywilizacyjnych, do których tradycja religijna musi się ustosunkować: może je odrzucić albo przyjąć, modyfikując swój dotychczasowy kanon trwania. Wywołują one zmiany w stylach życia, wymuszając zmiany we wzorach praktyk religijnych. Wystarczy wspomnieć obowiązkowe uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej, które (do czasów Soboru Watykańskiego II) zarezerwowane było dla popołudniowych godzin niedzieli jako dnia świętego, podczas gdy współcześnie rozciąga się również na popołudniowe i wieczorne godziny soboty, a nabożeństwa niedzielne w dużych parafiach wielkomiejskich odprawiane są przez cały dzień.

W sferze praktyk wielorazowych widoczne są odrębności konfesyjne, ale i zarazem dyfuzje wzorów kulturowych praktyk religijnych, zwłaszcza w rejonach konfesyjnie mieszanych, a więc na przykład katolickich i protestanckich. Funkcjonuje w literaturze pojęcie protestantyzacji katolicyzmu i katolicyzacji protestantyzmu, a zjawiska te dotyczą wielu poziomów religijności instytucjonalnej i prywatnej. Dla każdego bezstronnego obserwatora życie Kościoła katolickiego jest niezaprzeczalnym faktem, że dzisiejsza religijność katolicka coraz

<sup>39</sup> Cyt. za: IDK, 19 lipca 2008 r. (Abend).

więcej przejmuje elementów protestanckich i chociaż fakt ten stwierdzają wszyscy, tylko niektórzy uważają go za objaw negatywny. Na tym polega zasadnicza różnica między sytuacją w wieku XVI i tą w czasach dzisiejszych. W czasach Lutra i soboru trydenckiego tego rodzaju objawy spotykały się z jednolitą potępiającą postawą, obecnie reakcja katolików w tej sprawie jest podzielona; dla jednych to zgorszenie oraz przyczyna troski, dla drugih okazja do zadowolenia, gdyż w „protestantyzacji” katolicyzmu widzą postęp i unowocześnienie, a niektórzy nawet drogę do ekumenizmu<sup>40</sup>. W regionach silnie zróżnicowanych konfesyjnie kościelne praktyki religijne upodobią się w płaszczyźnie kulturowych wzorów świętowania. Przykładem mogą tu być uroczystości I Komunii Świętej w kościołach katolickich, których zewnętrzna (kulturowa) celebrowanie nie odbiega od kulturowych wzorów uroczystości konfirmacji w kościołach tradycji protestanckiej.

Charakterystyka religijności przez analizę wzorów praktyk religijnych jest stosunkowo dobrze ugruntowana w statystykach kościelnych. Jednak metody obliczeń zmieniały się i dlatego możliwości porównań w dłuższej perspektywie czasowej są ograniczone. Niektórych danych już się obecnie w zasadzie nie gromadzi. Tak jest w przypadku tzw. wskaźnika *paschantes*, charakteryzującego praktyki spowiedzi i komunii wielkanocnej. Wskaźnik ten był obliczany na podstawie kartek spowiedzi wielkanocnej, które penitenci stosownie do miejscowego zwyczaju pozostawiali do dyspozycji parafii po odbyciu spowiedzi wielkanocnej. Spowiedź wielkanocna zaliczana jest do obowiązkowych praktyk religijnych, ale sposób rejestrowania tego obowiązku został zaniechany z powodów przeobrażeń kulturowych, do których zaliczyć można między innymi zdecydowanie wzrastającą mobilność mieszkańców parafii, ich słabszy związek z parafią oraz realne możliwości spełniania praktyk religijnych poza „swoim” kościołem. Współcześnie najczęściej uwzględnianymi wskaźnikami opisu poziomu religijności są wskaźniki *dominantes* oraz *communicantes*<sup>41</sup>, najlepiej opracowane pod względem metodologicznym. W Polsce po 1988 roku publikowane są systematycznie dane o stanie *dominantes* i *communicantes*, w podziale na diecezje i metropolie Kościoła rzymskokatolickiego. Na ogół wysokość wskaźnika *communicantes* wiąże się z częstymi praktykami religijnymi pewnej

<sup>40</sup> M. PARADOWSKI: *Kościół od wewnątrz zagrożony*. Wrocław 2002. Cytuję z wersji elektronicznej książki: [www.nortom.pl](http://www.nortom.pl).

<sup>41</sup> Wskaźnik *dominantes* określa stosunek liczby uczestniczących we mszy św. niedzielnej do liczby zobowiązanych. Liczba katolików zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej mszy św. stanowi pomniejszoną o 18% (wielkość tę stanowią dzieci do lat 7, chorzy, ludzie starsi) liczbę katolików zamieszkujących obszar danej jednostki kościelnej, na przykład parafii czy diecezji. Pozostałe 82% wiernych stanowi 100% zobowiązanych. Wskaźnik *communicantes* wyraża natomiast stosunek przystępujących do komunii św. do liczby wszystkich obecnych na mszy św. Jest on często interpretowany jako „wskaźnik pobożności”. Zestawienie obydwu wskaźników i ich analiza porównawcza w dłuższej perspektywie czasowej oraz w przekroju międzykulturowym daje dobre podstawy charakterystyki przeobrażeń wzorów religijności w danej społeczności.

mniej licznej grupy wiernych, choć i w tym zakresie rysują się wyraźne zmiany o podłożu kulturowym (dyfuzja wzorów kulturowych) oraz religijnym (chodzi o praktyki penitencjarne). Powodują one, że wartości obydwu wskaźników zaczynają się do siebie zbliżać, podczas gdy „w tradycyjnym modelu” pobożności wyższemu wskaźnikowi *dominantes* zwykle towarzyszył niższy wskaźnik *communicantes*.

Rozległość i intensywność praktyk religijnych pozostają na ogół w wyraźnym powiązaniu z poziomem wykształcenia, wiekiem, płcią, usytuowaniem w kategorii struktury społecznej i oczywiście przynależnością do Kościoła i stopniem akceptacji doktryny religijnej oraz identyfikacji z nią. W takim kontekście praktyki religijne są też traktowane jako jeden z ważnych kryteriów typologii religijności. Przykładem może być typologia opracowana przez P.M. Zulehnera i H. Denza, uwzględniająca podział na: *kościelnych, kulturowo-kościelnych, religijnych, kulturoworeligijnych, niereligijnych*<sup>42</sup>.

Stosowane są również inne jeszcze charakterystyki praktyk religijnych. Stosunkowo ważne znaczenie ma na przykład podział na *praktyki publiczne* (udział w nabożeństwach kościelnych, procesjach, pielgrzymkach) i *praktyki prywatne* (indywidualna modlitwa w cyklu dnia) oraz podział na praktyki *systematycznie* i *okazjonalnie* spełniane. Praktyki publicznie spełniane stanowią bardzo ważny wskaźnik kultury religijnej nie tylko jednostki, ale także całej zbiorowości. Jednym z najbardziej popularnych (nie tylko w Polsce) wyrazów praktykowania publicznego, zakorzenionego w tradycjach kulturowo-religijnych, są procesje Bożego Ciała, traktowane przez Kościół jako „publiczne wyznanie wiary”, czy też uczestnictwo w przeżywającym swój renesans ruchu pielgrzymkowym. Praktyki publiczne przyczyniają się do budowania tradycji kultury lokalnej, krajobrazu kulturowego, architektury, wzorów życia społeczności, w których są one doświadczane. Przykładem trwałych wpływów praktyk publicznych w polskim krajobrazie są szlaki krzyży przydrożnych wznoszonych przy trasach pielgrzymowania do lokalnych sanktuariów, a w przestrzeni europejskiej — infrastruktura średniowiecznych szlaków pielgrzymów podążających do Santiago de Compostela. W rozróżnieniu na praktyki publiczne i prywatne chodzi o rodzaje „społecznie widzialnych” sposobów praktykowania religijnego oraz ich kościelne afiliacje. W tym sensie wiele praktyk religijnych może mieć, w zależności od sposobu ich społecznej manifestacji, wymiar praktyk publicznych lub prywatnych. Modlitwa przed posiłkiem spożywanym razem z innymi może mieć charakter prywatny, ale gdy jest inicjowana jako wspólna modlitwa całej grupy „biesiadników”, na przykład w stołówce akademickiej, stanowi zapewne formę praktyki publicznej. Modlitwa indywidualna, codzienna, zwana pacierzem, ma „w zwykłych warunkach” zapewne status praktyki

<sup>42</sup> P.M. ZULEHNER, H. DENZ: *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*. Düsseldorf 1994.

prywatnej. Warto przy tej okazji zauważyć, że ponad 48% badanych mieszkańców Warszawy modli się codziennie lub prawie codziennie, a „tylko” niecałe 7% badanych „nigdy się nie modli”<sup>43</sup>. Jednak „klęknięcie do pacierza” w warunkach skrajnie restryktywnych wobec religii jest traktowane jako publiczne wyznanie wiary, nierzadko przeplątane upokorzeniem, dotkliwymi karami, a nawet śmiercią.

Podobnie podział na praktyki spełniane systematycznie i okazjonalnie odnosi się do wielu innych wyróżnionych rodzajów praktyk religijnych. Miara systematyczności i okazjonalności jest dla każdego rodzaju praktyk różna.

Dla badań religijności ujmowanej w kategoriach wzorów kulturowych nowe perspektywy badawcze stwarza analiza przestrzenna tych wzorów. Prowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego systematyczne badania socjologiczne nad wzorami religijności i postawami społeczno-religijnymi mieszkańców poszczególnych polskich diecezji ukazują duże terytorialne zróżnicowanie realizowanego modelu kościelności. Dla przykładu: jeśli wskaźnik *dominican-tes* w diecezji tarnowskiej kształtuje się na poziomie około 75%, to w diecezji sosnowieckiej „z ledwością” zbliża się do poziomu 30%, ale sąsiadująca bezpośrednio z Kościołem sosnowieckim archidiecezja katowicka osiąga wskaźnik bliski 50%<sup>44</sup>. Tak duże zróżnicowania terytorialne we wzorach praktyk religijnych sugerują poszukiwanie źródeł tych odmienności w terytorialnej specyfice procesów kulturowych. Nie chodzi tu o jakieś akcentowanie roli terytorium jako czynnika sprawczego wzorów zachowań religijnych, ale o podkreślenie faktu, że pewne własności społeczne i wartości kulturowe bywają względnie trwale powiązane z danym terytorium, tworząc obszar kulturowy o właściwych sobie cechach, w które wpisana jest także religijność. Do cech tych można zaliczyć: strukturę społeczno-demograficzną ludności i jej dynamikę, rolę i znaczenie rodziny wraz z układem powiązań pokrewieństwa, poziom mobilności przestrzennej i społecznej oraz związany z nim system kontroli społecznej, źródła utrzymania ludności, główne rodzaje aktywności zawodowej i materialne warunki życia, strukturę wyznaniową i etniczną, obyczajowość i aspiracje kulturalne oraz oświatowe ludności, wreszcie kwestie bezpośrednio związane z obiektywnymi warunkami praktyk religijnych, takie jak odległość od miejsca zamieszkania do kościoła, warunki socjalne budynku kościelnego, dostępność praktyk czy też czynniki subiektywne składające się na styl duszpasterstwa<sup>45</sup>. Obszar kulturowy poprzez elementy, które go stanowią, oddziałuje na mentalność społeczną, tworząc w ten sposób konfigurację kulturową względnie

<sup>43</sup> J. MARIĄŃSKI, L. SMYCEK: *Praktyki religijne...*, s. 96.

<sup>44</sup> *Religia. Kościół. Społeczeństwo. Wyniki badań socjologicznych w 12 diecezjach, 1996—2006*. Red. W. ZDANIEWICZ, S.H. ZARĘBA. Warszawa 2007.

<sup>45</sup> *Kościół katolicki na Górnym Śląsku. Szkice o historii i współczesności*. Red. W. ŚWIĄTKIEWICZ. Katowice 1996.

trwałych cech współdecydujących o zasadach międzypokoleniowego przekazu wartości, postaw i zachowań oraz o warunkach zmiany kulturowej. Staje się on w ten sposób podłożem kulturowym, na którym rozgrywa się spektakl życia codziennego. Religijność nie jest wyłączona spod jego prawideł.

Z przestrzennym, terytorialnym kontekstem praktyk religijnych silnie powiązane są praktyki pobożnościowe, które aczkolwiek mieszczą się w ramach modelu kościelności, charakteryzują się „słabą instytucjonalizacją” i być może niekiedy lokują się na granicach kościelności. Nie są one z pewnością praktykami pozakościelnymi, ale ich związek z kościelnym modelem religijności wyraźta bardziej z tradycji przetworzonej przez lokalne kultury niż z wyraźnego umocowania w religijnej doktrynie Kościoła. Zwłaszcza kultura wiejska bogata jest w takie formy praktyk pobożnościowych towarzyszących etapom prac rolnych. W polskiej tradycji kulturowo-religijnej — nie tylko wiejskiej, jak to się zwykle przyjmuje — takim przykładem jest też odprawianie nabożeństw majowych przed kapliczkami usytuowanymi w rozmaitych kontekstach wiejskiej czy miejskiej — ale zawsze publicznej — przestrzeni. Zachowywane są również zwyczaje wspólnych praktyk modlitewnych związanych ze śmiercią osób krewnych, bliskich, znajomych. Podobne przykłady z pewnością można mnożyć. Ich wspólnym mianownikiem będzie kontynuacja kulturowych tradycji pobożnościowych, regionalnie zróżnicowanych, akcentujących wspólnotowy wymiar doświadczenia religijnego, często praktykowanego w przestrzeniach publicznych, w których role inicjatora, koordynatora, celebrysa nie są pełnione przez funkcjonariuszy Kościoła, ale przez osoby świeckie.

Nową perspektywę refleksji nad kulturowo modelowanymi formami i treściami praktyk religijnych oraz ich przemianami stwarza obecność religii i Kościoła w przestrzeni komunikacji elektronicznej. Nowa jakość społeczno-kulturowych ram praktyk religijnych, nawet jeśli mają one postać praktyk tradycyjnych, wyraża się przede wszystkim w tym, że budowane są one na styczościach pośrednich między ludźmi, między celebrysem a wiernymi, niesformalizowanych w odbiorze, ale ujednoliconych w treściach nadawczych. Ten sposób doświadczania i praktykowania własnej religijności, uwolniony zasadniczo od ograniczeń miejsca i czasu, warunków przestrzennych — co jest właściwością społeczną tradycyjnych praktyk religijnych spełnianych w kościołach — kształtowany jest indywidualnie zdefiniowanymi potrzebami religijnymi oraz możliwościami ich zaspokojenia. Pierwotnie przestrzeń elektroniczną praktyk religijnych tworzyły przede wszystkim radio i telewizja. W myśl doktryny Kościoła rzymskokatolickiego, uczestnictwo w praktykach religijnych przez radio i telewizję jest akceptowane, jednak z zastrzeżeniami najogólniej podkreślającymi ich „zastępczy” charakter. Takiego zastrzeżenia nie formułują rozwijające się wielomilionowe Kościoły ewangelikalne, które między innymi przez przekaz telewizyjny realizują swoje fundamentalne posłannictwo i liturgiczną służbę.

Natomiast całkiem odmienną perspektywę praktykowania religijnego rodzaju możliwości interaktywnego komunikowania w sieci Internetu. M. Libiszowska-Żółtkowska zauważa, że „wirtualizacja praktyk religijnych wypiera wspólnotowy ich charakter” i że „coraz częściej praktyki i religijne potrzeby zaspokajane są przez Internet (kluby dyskusyjne, dostępność do literatury i Świętych Ksiąg, nabożeństwo *on line*), telewizję i radio”<sup>46</sup>. W istocie wirtualizacja praktyk religijnych w przestrzeni internetowej nie musi wypierać ich wspólnotowego charakteru. Wręcz przeciwnie, może sprzyjać takim postaciom życia społecznego, chociaż toczono w wirtualnej przestrzeni, ale za to poza granicami domu, społeczności lokalnej, państwa, kontynentu. Nie ma odwrotu od obecności religii i Kościoła w Internecie, nie ma też odwrotu od możliwych do zaakceptowania przez Kościół form praktyk religijnych. Kościoły inspirują takie praktyki, choćby przez internetową transmisję mszy świętej, zamieszczanie głoszonych homilii (co na przykład ma miejsce zarówno w parafiach katolickich, jak i luteranckich na terenie Śląska Cieszyńskiego), inicjowanie wspólnych modlitw. Organizowane są „duszpasterskie czaty”, wirtualne pielgrzymki<sup>47</sup>, a nawet realizowane pomysły nieznanujące akceptacji Kościoła, przypominające „sakramentalną spowiedź”. Nowe relacje między kulturą a religią, będące wynikiem powstawania społeczeństwa sieciowego, z dominującą w nim rolą komunikacji internetowej, ukazują, że religia jest nierozdzielnie związana z kulturą i nie może nowoczesnej kultury ignorować ani jej pomijać, a z drugiej strony kultura,

<sup>46</sup> M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA: *Typy religijności w społeczeństwie polskim w początkach XXI wieku — trwałość i zmiana*. „Socjologia Religii” 2004, T. 2, s. 94.

<sup>47</sup> M. POPIELEWICZ: *Ruszyła mapa pielgrzymek*. [www.naszdziennik.pl](http://www.naszdziennik.pl), 23.07.2008. „31 pielgrzymek z całej Polski przyłączyło się w tym roku do Wirtualnej Mapy Pielgrzymek. Dzięki temu przedsięwzięciu — podobnie jak w ubiegłym roku — można śledzić, gdzie znajduje się dana pielgrzymka i oglądać zamieszczane przez pątników zdjęcia z telefonów komórkowych. Dzięki wirtualnej mapie rodziny osób, które wyruszyły na pielgrzymkę pieszą do Częstochowy, mogą śledzić w Internecie przebytą trasę, a także oglądać zdjęcia nadesłane przez pątników. Dzięki przedsięwzięciu możliwy jest także duchowy udział w pielgrzymowaniu wszystkich tych, którzy z jakiegoś powodu nie mogli wyruszyć w drogę. Grupy, które do tej pory się nie zgłosiły, mogą jeszcze to uczynić, wysyłając e-mail na adres: [pielgrzymki@opoka.org.pl](mailto:pielgrzymki@opoka.org.pl). Ich dane znajdują się w Informatorze Pielgrzymkowym, który zawiera szereg przydatnych informacji: prezentuje grupy, trasy i historię poszczególnych pielgrzymek, a także poradnik pielgrzyma i komórkowy *savoir-vivre*. W ubiegłym roku, gdy po raz pierwszy dzięki zastosowaniu nowoczesnej technologii ruszył system lokalizacji grup pielgrzymkowych, włączyły się 22 pielgrzymki i odnotowano 620 tys. wejść na stronę mapy. Fundacja Opoka uruchomiła także serwis społecznościowy e-Pielgrzymka.pl, dzięki któremu pątnicy mogą się poznać, nim wyruszy pielgrzymka. Serwis działa już od początku lipca. »Każdy zainteresowany może zapisać się na e-Liście Pielgrzymów, umieszczając tam swój pseudonim i zdjęcie. Dzięki temu może pokazać znajomym, że idzie na pielgrzymkę, i sprawdzić, kogo na niej spotka« — wyjaśnia Krzysztof Piądlowski z Opoki. Jak zaznacza, serwis ma być także zachętą do pójścia na pielgrzymkę lub do pielgrzymowania duchowego. Jego celem jest nie tylko poznanie się pielgrzymów jeszcze przed wyruszeniem w drogę, ale także dzielenie się swoimi wrażeniami, komentarzami i fotografiami po powrocie do domu”.



jej formy organizacyjne, nowe narzędzia społecznej komunikacji mogą przyczyniać się do promocji religii lub jej eliminacji z teatru życia społecznego. Globalna sieć Internetu wydaje się mieć dla człowieka niematerialny charakter, swoiście łącząc w świadomości jednostkowej udział tego, co zmysłowe, z istnieniem alternatywnego świata numerycznych symulaków. Ale istnieje też drugi aspekt, w myśl którego tekstowa natura cyfrowych fantomów zastępuje w naszym życiu to, co realne, sama stając się realnością<sup>48</sup>. Niewierny Tomasz potrzebował dowodu namacalnego: żeby uwierzyć, musiał dotknąć boku zmarłychwstałego Chrystusa. Współczesny człowiek, żeby uwierzyć, musi kliknąć, aby potwierdzić to, co widzi, czuje, doświadcza, przeżywa. Internet jest narzędziem komunikacji, ale to, w jaki sposób zostanie wykorzystany, zależy od jego użytkowników. M. Świątkiewicz-Mośny podaje przykład frapującego zdarzenia kościelnego: „»Nie będę więcej się o tym rozwodził, jeśli ktoś jest zainteresowany, może poszerzyć te wiadomości na mojej stronie internetowej wuwuwukropka [...]« — zakończył konferencję dla studentów znany rekołecjonista. Nie wiemy, ilu słuchaczy pobiegło do domu, żeby sprawdzić, co jest na stronie księdza, a ilu nawet nie zwróciło uwagi na niecodzienne zakończenie”<sup>49</sup>.

Katolickie portale internetowe są coraz lepszym źródłem informacji, stopniowo, systematycznie zagospodarowują przestrzeń internetową i czynią ją oswojoną. Pełnią misję ewangelizacyjną, przekazują prawdy wiary i pomagają budować wspólnoty ludzi wierzących<sup>50</sup>. Internet stwarza też możliwości pogłębiania własnej religijności w sposób zindywidualizowany, dostosowany do osobistych potrzeb, w rytmach czasu przez siebie ustalonych. A. Górny podkreśla znaczenie indywidualizacji doświadczeń religijnych: „Można zatem powiedzieć, że nowa religijność, możliwa do zaobserwowania w galaktyce Internetu, to religijność silnie zindywidualizowana, sprywatyzowana w wymiarze doświadczenia, jednocześnie jednak jest to także religijność pogłębiona, cechująca się solidną podbudową wiedzy religijnej”<sup>51</sup>. Autor stawia też radykalną tezę, że wobec gwałtownych i permanentnych zmian społecznych „tradycyjne instytucje religijne wydają się w swoim kształcie niezdolne do sprostanania potrzebom ludzi XXI wieku, pojawia się zatem konieczność wchodzenia w nowe obszary, takie jak galaktyka Internetu, by zbliżyć się do jednostki i zapewnić jej kontakt z *sacrum* i realizację potrzeb religijnych”<sup>52</sup>. Praktyki religijne w internetowej galaktyce włączają się w nowy sposób w kształtowanie kultury religijnej społeczeń-

<sup>48</sup> M. HENDRYKOWSKI: *Metafory Internetu*. Poznań 2006, s. 16.

<sup>49</sup> M. ŚWIĄTKIEWICZ-MOŚNY: *Błogosławieni, którzy nie kliknęli, a uwierzyli. Kościół katolicki w globalnej wiosce*. W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji...*, s. 444.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 442.

<sup>51</sup> A. GÓRNY: *Galaktyka Internetu — globalny obszar nowych form religijności*. W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji...*, s. 457.

<sup>52</sup> Ibidem.

stwa lokalnego i globalnego, redefiniując ich wymiar publiczny i prywatny, indywidualny i wspólnotowy, kościelny i pozakościelny.

Praktyki religijne są w pewnym sensie także formą uczestnictwa w kulturze. Wyraża je artystyczna oprawa liturgii, estetyka wnętrza kościoła, przeżycia estetyczne związane z uczestnictwem w wydarzeniach religijnych. Ten aspekt kształtowania doświadczenia religijnego przez kulturę, na przykład dzieła muzyczne, chóralskie, plastyczne, należy do chrześcijańskich tradycji i w toku dziejów nierzadko był przedmiotem ostrych sporów i radykalnych rozstrzygnięć. Nie są od nich wolne również „czasy posoborowe”, stawiające radykalne wyzwania utrwalonym tradycją formom symbiozy kultury i religii. Podejmowane inicjatywy skrawania „nowoczesnych” kostiumów kulturowych religijności skutkują niejednokrotnie — jak na to wskazują doświadczenia krajów Europy Zachodniej — laicyzacją mentalności i sekularyzacją życia społecznego. W niektórych sytuacjach funkcja kulturalna zdaje się redukować funkcję religijną, przybierając w skrajnych przypadkach swoistą formę „niereligijnej kościelności”. W polskiej tradycji kulturowo-religijnej takim przykładem bywają barwne od kolorowych strojów ludowych procesje Bożego Ciała, święcenie potraw w Wielką Sobotę czy niektóre zwyczaje na Boże Narodzenie. W Meksyku istnieje zwyczaj przynoszenia do kościoła w święto Ofiarowania (obchodzone 2 lutego) ubrane na różnorodne sposoby (niekiedy, jak się wydaje, całkowicie zdesakralizowane) figurki symbolizujące postać małego Chrystusa, na pamiątkę jego ofiarowania w Świątyni Jerozolimskiej<sup>53</sup>.

Religia i praktyki religijne są przez większość Polaków — jak dowodzą badania socjologiczne — swoiście pojmowaną kulturową powinnością, elementem więzi rodzinnej, odświętnym i ceremonialnym stylem życia, a nawet ważnym segmentem rytmów życia codziennego. Stanowią podstawę identyfikacji grupy wyznaniowej w przestrzeni struktur społecznego świata. Są źródłem integracji społecznej wspólnoty parafialnej, Kościoła lokalnego i uniwersalnego, społeczności lokalnej i regionalnej, wspólnoty narodowej, zawodowej czy klasowej. Wpisane w tradycje kulturowe społeczności, stanowią też jeden z czynników najsilniej stabilizujących międzypokoleniowy przekaz wzorów religijności.

Socjologia praktyk religijnych ukazuje ich kulturowo uwzorowane formy i treści oraz temporalne (diachroniczne) i przestrzenne (synchroniczne) różni-

<sup>53</sup> Zwyczaj taki zaobserwowałem w Guadalupe, gdzie do miejscowego sanktuarium maryjnego, zresztą o światowym znaczeniu, przez cały świąteczny dzień przychodzą całe, zwykle wielodzietne, rodziny Indian i Metysów, niosąc w specjalnym koszyku lub na rękach różnej wielkości figurki symbolizujące małego Chrystusa, ubrane w rozmaite, kolorowe stroje: aniołka, kibica klubu sportowego, sportowca, znanych aktorów, idolów popkultury, postaci z bajek itp., by uczestniczyć w liturgii mszy św. przed cudownym obrazem, a potem pielgrzymować do kaplic i miejsc świętych otaczających bazylikę.

cowania. Wyrastają one ze specyfiki ogólnej tradycji kulturowej danej społeczności narodowej czy regionalnej, jak też z nowych interpretacji doktryny religijnej, dokonywanych przez instytucje Kościoła. Praktyki religijne najsilniej wyrażają obecność religii w sferach życia prywatnego i publicznego, oscylując między sekularyzacją i deprywatyzacją.

## Rozdział V

# Kościół w badaniach socjologicznych

### 1. Religijne identyfikacje

Wbrew rozmaitym opiniom publicystycznym, niekiedy nawet komentarzom danych pochodzących z różnych sondaży, można postawić tezę, że Polacy są religijni i masowo deklarują swoją przynależność do Kościoła. Potwierdzają tę tezę również najnowsze wyniki badań Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) z 2009 roku. Podstawowy wskaźnik religijności Polaków w ciągu ostatnich 20 lat pozostaje na niezmiennie wysokim poziomie; wiarę w Boga deklarowało w tym czasie 93—97% ankietowanych — informuje CBOS, który zestawiał comiesięczne sondaże religijności Polaków, prowadzone w tym okresie. Według tych badań, mniej więcej co dziesiąty respondent oceniał swoją wiarę jako głęboką. Wynika z nich też, że w ciągu ostatnich 20 lat niemal nie zmieniło się zaangażowanie polskiego społeczeństwa w praktyki religijne. Średnio około połowa badanych przyznawała, że praktykuje co najmniej raz w tygodniu, niespełna jedna piąta — raz lub dwa razy w miesiącu, średnio co piąty respondent twierdził, że uczestniczy w obrzędach religijnych kilka razy w roku, a co dziesiąty przyznawał, że w ogóle nie bierze w nich udziału. Średnio 32% ankietowanych deklarowało, że czuje się członkiem swojej parafii; 5% raczej tak, a 4% nie potrafiło zająć stanowiska. Z kolei 46% twierdziło, że zdecydowanie nie czuje się członkiem parafii, a 13% — że raczej nie. W ocenie CBOS, od śmierci papieża Jana Pawła II spada zaangażowanie w życie religijne i społeczne, osłabło także poczucie przynależności do parafii i więzi z nią. Przybyło też osób, które nie mają poczucia podmiotowości i nie odczuwają potrzeby współkształtowania lokalnego środowiska parafialnego. Ostatnie dwudziestolecie nie przyniosło też radykalnych zmian w deklaracjach wiary młodych Polaków. Według badań CBOS, ciągle nieco ponad 90% osób w wieku 18—24 lat uznaje się za wierzące lub głęboko wierzące. Jak podkreśla Centrum, od

początku lat dziewięćdziesiątych odsetek respondentów z tej grupy deklarujących się jako głęboko wierzący zmniejszył się niemal o połowę — z około 9% do około 5%. Prawie nie zmieniła się w tym czasie liczba osób określających się jako niewierzący. Niezmiennie stanowią oni około 10% badanych w wieku 18—24 lat<sup>1</sup>.

Janusz Mariański na podstawie analizy licznych badań socjologicznych formułuje tezę, że „bycie katolikiem i bycie wierzącym jest w dalszym ciągu w Polsce normą »oczywistości kulturowej«”<sup>2</sup>. Nie należy stąd, oczywiście, wyprowadzać równocześnie wniosków odnoszących się do charakteru polskiej religijności czy też jej jakości, ocenianej z punktu widzenia oczekiwań Kościoła lub wyobrażeń o postawach i właściwościach moralnych ludzi kościelnie praktykujących. Zwykle formułowane są w takich okolicznościach komentarze wykazujące rozmaitego rodzaju deficyty Polaków, które pozostają w sprzeczności z modelem „człowieka religijnego” i nadziejami związanymi z tymi, którzy deklarują swoją religijność. Zwłaszcza sfery moralności: rodzinnej, pracowniczej, życia codziennego są często przywoływane jako ilustracja raczej słabej jakości polskiej religijności czy w szczególności polskiego katolicyzmu. Jego „masowość” postrzegana jest w perspektywie spłylenia, rutyny, folkloru religijności, która nie stanowi inspiracji dla modelowanych przez religijne wartości kulturowych wzorów praktyk życia codziennego. Gdyby przywołać stylistykę wypowiedzi współczesnych gazet, to zapewne można by zapisać, że Polska jest zarówno europejskim „zagłębiem *wątpliwej jakości religijności*”, jak i obszarem nasyconym postawami nieuczciwości dnia codziennego, brakiem tolerancji, odrzuceniem religijnie uzasadnianych norm moralnych w życiu rodzinnym i publicznym, czyli obszarem swoistego rodzaju *niereligijnej kościelności*.

Bez względu jednak na to, jak oceniana jest polska religijność i jakie kryteria oceny są brane pod uwagę, nie można pominąć socjologicznie rejestrowanego faktu, iż Polacy (zwykle w odsetkach sięgających powyżej 90%) uważają siebie za ludzi religijnych i należących do Kościoła (grupy wyznaniowej). Dla przeważającej większości mieszkańców kraju jest to Kościół rzymskokatolicki<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Podaję za: [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 4.09.2009.

<sup>2</sup> J. MARIAŃSKI: *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Warszawa 2004, s. 59.

<sup>3</sup> Dla przykładu: wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych w Katowicach w 2007 roku na próbie reprezentacyjnej mieszkańców miasta wskazują, że odsetek katolików sięga 92% badanej zbiorowości, co potwierdza dużą stabilność struktury wyznaniowej mieszkańców Katowic. Do konfesji ewangelickiej zalicza się 1,6% badanych, a 4,3% deklaruje swoją przynależność do różnych grup wyznaniowych (w tym do Świadków Jehowy). Pozostali respondenci (2,2%) nie udzielili odpowiedzi na pytanie o przynależność konfesyjną. Mieszkańcy Katowic to w dominującej większości ludzie religijni, skoro tylko 4,3% uznaje siebie za niewierzących, 0,6% definiuje swoją postawę jako „zdecydowany przeciwnik religii”. W. ŚWIĄTKIEWICZ: *Sacrum i jego światy*. W: *Katowice. Monografia miasta* (w druku).

Autoafiliacje instytucjonalne, grupowe czy aksjologiczne stanowią istotną kulturowo sygnaturę stanów świadomości społecznej. Trudno zaprzeczyć, że są one ważnym faktem społecznym, którego w analizach socjologicznych nie można pomijać ani lekceważyć, ponieważ to one właśnie tworzą tkankę konstrukcyjną struktury społecznego świata. W takim kontekście religia i religijność oraz ich instytucjonalne aspekty, czyli Kościół i kościelność, należą do centralnych segmentów życia publicznego, tworząc jego kulturowy rdzeń, a nie społecznie zmarginalizowane kręgi będące produktem natężonych procesów sekularyzacyjnych.

W badaniach ISKK SAC z 2002 roku odsetek katolików wynosił 97,1% ogółu respondentów<sup>4</sup>. Głęboko osadzona w mentalności społecznej afiliacja eklezjalna jest zjawiskiem trwałym, chociaż oczywiście i ona podlega niewielkim przeobrażeniom w kierunku sekularyzacji życia społecznego i laicyzacji mentalności, których radykalnym następstwem jest pozostawanie poza Kościołem czy grupą wyznaniową. Tak można interpretować odsetek osób (4,3%) deklarujących brak przynależności do grupy religijnej (tabela 1). Można wysunąć też ostrożną hipotezę, ugruntowaną w obserwowanym kierunku przeobrażeń kulturowych współczesnej Europy, że wielkości charakteryzujące zbiorowości ludzi pozostających poza Kościołem, deklarujących swoją areligijność czy niewiarę, będą w następnych latach w Polsce wzrastały.

Społeczne konsekwencje znaczenia deklaracji religijności i autoafiliacji konfesyjnej dobrze widać w zestawieniach porównawczych. Przykładem mogą być wyniki badań socjologicznych prowadzonych w 2006 roku w wybranych środowiskach w krajach wyszehradzkich<sup>5</sup>, z których konkluzje można przedstawić następująco:

1. Polacy (mieszkańcy środowiska rybnickiego) są w przeważającym stopniu katolikami (96,2%) i tylko 1,2% badanych deklaruje brak związków z religią i Kościołem. Przynależność do innych konfesji religijnych jest słabo zauważalna. Można więc w sposób uzasadniony wnioskować o wysokiej homogeniczności religijnej mieszkańców Rybnika i okolic, a pośrednio całego polskiego społeczeństwa.

2. Katolikami są również Słowacy, chociaż dotyczy to „tylko” 75% badanych mieszkańców Nitry. Zwraca uwagę odsetek 15% badanych deklarujących się jako niewierzący, a także relatywnie wyraźniej widoczna obecność innych konfesji, na przykład Słowackiego Kościoła Luterńskiego, do którego zgłaszało przynależność 4,1% badanych. Polacy i Słowacy są katolikami, ale Słowa-

<sup>4</sup> Wyniki tych badań są publikowane w książce: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZAREBA SAC. Warszawa 2004. Dane socjologiczne prezentowane w tym rozdziale w poszczególnych tabelach są zaczerpnięte z tego opracowania.

<sup>5</sup> Wyniki tych badań są publikowane w książce: *Tradition and Modernity in the Life-Style in the Families of the Visegrad Countries*. Ed. Z. BENKO. Szeged 2007.



cy w nieco mniejszym stopniu i silniej charakteryzuje ich konfesyjna różnorodność.

3. Czesi są przede wszystkim niewierzący i deklarują brak jakiejkolwiek afiliacji konfesyjnej (76,2%). Przestrzeń religii zagospodarowuje przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki, który skupia 20,4% badanych mieszkańców miasta Hradec Kralowe. Inne, nieliczne grupy badanych deklarowały przynależność do konfesji tradycji protestanckiej: ewangelików (1,3%) i luteran (0,6%).

4. Węgrzy w blisko 3/4 badanej populacji mieszkańców Szeged uznają siebie za wierzących i deklarują przynależność do Kościołów chrześcijańskich, w tym w znaczącym stopniu do Kościoła katolickiego. Jak stwierdza K. Erdei, duchowe znaczenie wiary, emocjonalne i intelektualne doświadczenia religijne i praktyki religijne wiążą się wyraźnie z okresem życia: intensywniejsze wśród młodzieży i ludzi starszych, a słabsze w kategoriach ludzi w wieku średnim<sup>6</sup>. Podobne zależności występują zresztą w innych badanych przez nas społecznościach. Są one modyfikowane zmiennymi środowiskowymi, a przede wszystkim generalnie znaczeniem roli religii i Kościołów w życiu badanych społeczeństw.

5. Procesy laicyzacji mentalności, wyrażające się nieobecnością w zasobach wiedzy podręcznej pierwiastka religijnego (wierzeń religijnych, praktyk religijnych, autoafiliacji kościelnych), a zapewne także procesy sekularyzacji, polegające na marginalizacji religii i jej instytucjonalnego wymiaru, jaki stanowią Kościoły w różnych segmentach życia społecznego, publicznego i prywatnego, są najbardziej zaawansowane w Czechach, w kolejności na Słowacji oraz na Węgrzech, a najmniej w Polsce.

Deklarowana przynależność konfesyjna jest bardzo ważnym społecznie faktem, ponieważ podkreśla wymiary identyfikacji kościelnych, które są składane w sposób swobodny, intencjonalny, odzwierciedlający strukturę mentalności społecznej. W perspektywie socjologicznej analizy roli i znaczenia *sacrum* w życiu społecznym: publicznym i prywatnym oraz autodeklaracje przynależności kościelnej są ważniejsze niż statystyki urzędowe. Statystyki Kościołów i gmin wyznaniowych rejestrują niejako aspekt prawny, urzędowy konfesyjnej przynależności, konstruowany na podstawie formalnych kryteriów przynależności, takich jak chrzest, opłacanie składek, zapisy itp. Natomiast autodeklaracje wyrażają osobiste przekonania, poglądy, postawy. Statystyki są być może w wielu wypadkach „twardym faktem”, argumentem politycznym czy gospodarczym, reprezentują świat wartości uznawanych. Składane natomiast w dobrej woli deklaracje własnej religijności ukazują świat wartości odczuwanych, które jednostka uznaje za cenne, pozwalające jej na odnalezienie swego miejsca w strukturach uniwersum symbolicznego społecznego świata. Podkreślić trzeba

---

<sup>6</sup> „In summary, it can be concluded that the spiritual nature of faith, its emotional and mental experience, as well as its practice (i.e. church-going) are linked to the lifecycle, and are most intense in youth and in age of decline”. K. ERDEI: *Values*. In: *Tradition and Modernity...*, s. 145.

też wyraźnie, że zarówno deklaracje przynależności kościelnej, jak i konfesyjne statystyki nie przesądzają jeszcze o zaangażowaniu religijnym ani praktykach religijnych, a tym bardziej o konsekwencjach deklarowanej religijności dla praktyk życia społecznego, co zwykle jest przedmiotem troski teologów czy dyskusji publicystycznych. Jak pokazują badania prowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, ludzie uważają siebie za religijnych i deklarują swój związek z grupą wyznaniową nawet wówczas, gdy równocześnie deklarują religijną obojętność (56,8%) oraz brak uczestnictwa w kościelnych praktykach religijnych (55%) (tabela 3); i tyle tylko lub aż tyle wynika z przytoczonych danych. W takim kontekście możemy powiedzieć, że polskie społeczeństwo jest religijne, a inne społeczeństwa, na przykład czeskie<sup>7</sup> czy francuskie<sup>8</sup>, charakteryzują się licznymi grupami osób deklarujących się jako niereligijne i nienależące do wspólnot wyznaniowych. Z danych pochodzących z badań ISKK wynika także, że zaledwie 0,3% badanych ma kłopoty, wątpliwości lub jakieś inne powody, które leżą u podstaw odmowy odpowiedzi na pytanie kwestionariusza ankiety. To również jest ważny fakt socjologiczny, wskazujący na zdecydowane przekonania kierujące autoidentyfikacjami religijnymi badanych, ale także na rzetelność zgromadzonej w ten sposób wiedzy.

Szczegółowe analizy uwzględniające tzw. zmienne społeczne, w nomenklaturze socjologicznej określane jako „zmienne niezależne”, wskazują na pewne niewielkie wprawdzie, ale socjologicznie interesujące różnice w deklarowanych afiliacjach kościelnych. Wartości tych różnic przedstawia tabela 1.

Cechą usytuowania społecznego, która najsilniej wpływa na identyfikację z Kościołem, jest, jak można było przewidywać, aktywny sposób uczestnictwa w praktykach religijnych. Podobnie zresztą ci, którzy nie praktykują, są w zdecydowanym stopniu słabiej z Kościołem związani. Różnice w obrębie tych dwóch kategorii badanych sięgają ponad 40%. 99,2% systematycznie praktykujących deklaruje swój związek z Kościołem, w przypadku niepraktykujących wynosi on tylko 55,7%. Podobnie głęboko wierzący w 98,7% deklarują swój związek z Kościołem, podczas gdy w grupie obojętnych religijnie wynosi on 56,8%. Sprzyja przynależności kościelnej płeć (kobiety), zamieszkiwanie na wsi i wykonywanie zawodu rolnika, pozostawanie w rodzinie wielopokoleniowej,

---

<sup>7</sup> Zob. np. T. FITYCH: *Kościół milczenia dzisiaj, wypowiedzi księży biskupów Czech i Moraw w pięć lat po odzyskaniu niepodległości*. Praga—Nowa Ruda 1995; T. HALIK: *Wyzwoleni jeszcze nie wolni. Czeski katolicyzm przed i po 1989 roku*. Poznań 1997.

<sup>8</sup> Z danych statystycznych wynika, że Francja jest już tylko w połowie krajem katolickim. W ostatnich latach bardzo szybko spadała liczba osób uważających się za wyznawców tej religii. Tylko 51% Francuzów mówi o sobie, że są katolikami. Na początku lat 90. stanowili oni aż 80% społeczeństwa, a w 2000 roku — 69%. Niecała jedna dziesiąta francuskich katolików chodzi do kościoła przynajmniej raz w tygodniu. Mniej niż połowa rodzących się we Francji dzieci jest chrzczona. Jeśli zaś chodzi o śluby, to zaledwie jedna trzecia z nich zawierana jest w kościele. *Francja przestała być krajem katolickim?* [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 13.01.2007.

Tabela 1

**Kategorie społeczne osób najbardziej związanych z Kościołem (dane w %)**

Osoby najbardziej związane z Kościołem	Odsetek najwyższy w danej kategorii
Systematycznie praktykujący	99,2
Rolnicy	98,7
Głęboko wierzący	98,7
Owdowiali	98,5
Żyjący w rodzinach wielopokoleniowych	98,3
Emeryci	97,9
Wiek: powyżej 65 lat	97,3
Kobiety	96,3
Mieszkańcy wsi	96,8
Posiadający wykształcenie podstawowe, zawodowe, średnie	95,5

starszy wiek, wdowieństwo. Niższe deklaracje przynależności kościelnej pochodzą od osób młodszych, rozwiedzionych, z rodzin niepełnych, od bezrobotnych, kupców i biznesmenów, osób z wyższym wykształceniem.

Projekt realizowanych badań, których wyniki tu przywołuję, uwzględniał także pytanie o subiektywną ocenę identyfikacji z Kościołem przynależności. Jak się okazuje, prawie 24% badanych uważa swoje związki z Kościołem za bardzo bliskie, a 47,6% za bliskie. Jest więc interesującym faktem społecznym, że 71,5% respondentów swoje związki z Kościołem ocenia pozytywnie. Zdecydowanie sprzyjają silnym związkom z Kościołem systematyczne praktyki religijne i postawa określana jako „głęboko wierzący”, a ponadto związki takie są częściej deklarowane przez kobiety, osoby owdowiałe, pozostające w rodzinach niepełnych, przez rolników i mieszkańców wsi, ludzi starszych. Natomiast spośród osób luźno związanych z Kościołem najliczniejsze w obrębie poszczególnych kategorii reprezentacje należą do ludzi młodych (18—24 lata) — 36,2%, uczących się — 38%, niepozostających w związkach małżeńskich — 33,3%, bezrobotnych — 29,9% oraz kupców i biznesmenów — 25,4%.

Można więc na podstawie korelacji odpowiedzi sformułować ogólny wniosek wskazujący na to, że silniejsze powiązanie z Kościołem deklarują ludzie głęboko wierzący i praktykujący, co jest dość oczywistą i poniekąd oczekiwaną sytuacją społeczną. Natomiast okazuje się, że cechy te idą w parze z przynależnością do starszej grupy wiekowej, etapem życia rodziny, w którym jeden z małżonków już zmarł, zakończeniem kariery zawodowej oraz afiliacjami wiejskimi, zarówno gdy idzie o rodzaj wykonywanych czynności zawodowych, jak i miejsce zamieszkania. Częściej też kobiety niż mężczyźni wskazują na swój silniejszy związek z Kościołem. Pokazane tu zależności mogą mieć ważne znaczenie w ocenianiu prognoz kierunku przemian religijności i sposobów jej

obecności w życiu publicznym. Prawdopodobnie będzie ona bardziej intensywna, między innymi wraz z przechodzeniem do starszych grup wiekowych. Jeśli „prawidłowości” te połączyć z faktem dość szybkiego starzenia się polskiego społeczeństwa, to wydaje się, że jest to ważna społeczno-kulturowa okoliczność, która może mieć wpływ na kierunek przemian polskiej religijności. Należy jednocześnie unikać swoiście pojmowanej „ewolucji” w międzypokoleniowych przemianach religijności, które nie znajdują weryfikacji w danych empirycznych zestawianych w dłuższej perspektywie czasowej. Zapowiedzi zaniku religijności, praktyk religijnych, a nawet systemów religijnych wpisane są w różne nurty myśli filozoficznej i społecznej. Gdyby miały się sprawdzać wszystkie diagnozy budowane przez polskich religiolodów oraz socjologów w okresie po II wojnie światowej (zwłaszcza formułowane w nauce uprawianej w PRL-u), dotyczące kierunku przemian religijności, to współczesna socjologia religii miałaby problemy ze znalezieniem przedmiotu badań. Tymczasem jest to subdyscyplina socjologiczna szybko się rozwijająca, o wielkim przyroście badań socjologicznych skupionych na problemach religijności, które stanowią ważne tworzywo współczesnej kultury. Rzeczywistą przesłanką wzmacniającą przedstawiony przeze mnie kierunek zależności w deklarowanych afiliacjach religijnych są obserwowane zjawiska dysfunkcji socjalizacyjnej i wychowawczej rodziny i kryzysu współczesnej rodziny, która tradycyjnie gwarantowała międzypokoleniowy przekaz wartości kulturowych, w tym i postaw religijnych. Kryzys ten może sprzyjać wytworzeniu się „luki kulturowej” w przekazie wiedzy, postaw i wartości, a to oznaczałoby silniejszy wpływ procesów sekularyzacyjnych na młode pokolenie, skutkujących „emigracją z Kościoła”. Komentując podobne, chociaż bardziej zaawansowane procesy modernizacyjne przebiegające w Europie Zachodniej, Janusz Mariański niezwykle trafnie spostrzega, że wzmacniają one i pobudzają przeżywanie religijności, ale bez kościelnej przynależności w formule określonej przez autora jako „wierzę, ale nie należę”. „Jeżeli nawet proces sekularyzacji przyczynia się do swoistej relatywizacji wierzeń religijnych, które stają się jedną z wielu opinii do wyboru, to bynajmniej nie oznacza to, że wyobrażenia i pojęcia religijne, takie jak Bóg, dusza ludzka, niebo, życie pozagrobowe itp., zostają odrzucone z chwilą, gdy człowiek przestaje uczęszczać do kościoła”<sup>9</sup>.

Polskie społeczeństwo w dominującej większości jest w swoich orientacjach aksjologicznych katolickie. We współczesnych dyskusjach o stanie narodowej tożsamości kulturowej często podejmowany bywa problem tej „religijnej homogeniczności” w kontekście oczekiwanego czy realnego jej otwarcia na spotkania z grupami społecznymi reprezentującymi inne religie, orientacje na wartości czy narodowości. Niejednokrotnie porusza się temat niskiego poziomu przygo-

---

<sup>9</sup> J. MARIAŃSKI: *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin 2008, s. 187.

towania polskiego społeczeństwa na spotkanie z odmiennościami kulturowo-religijnymi i akcentuje się postawy niesprzyjające łatwej koegzystencji z grupami społecznymi o odmiennej kulturze i religii. Z punktu widzenia procesów społecznych związanych z kształtowaniem się zasad ładu społecznego interesujące jest ukazanie relacji między emocjonalnym powiązaniem z Kościołem przynależności a oceną innych grup wyznaniowych, religii i Kościołów. Historia, jak i współczesne wydarzenia społeczne — chociażby z kręgu kultury europejskiej — pokazują, że wzajemne relacje między grupami wyznaniowymi są ważnym czynnikiem zachowania ładu społecznego lub też źródłem dezorganizacji i konfliktów społecznych. Od tych problemów nie są wolne kraje europejskie charakteryzujące się względnie dużymi odsetkami ludności napływowej o odmiennej przynależności kulturowej i religijnej. Zwłaszcza kontekst religijny wydaje się tu bardzo ważny, ponieważ to on właśnie zasadniczo definiuje i podtrzymuje odrębność kulturową grup ludności napływowej oraz wpływa na kształt relacji społecznych między grupami społecznymi we wszystkich segmentach struktur społecznych. W żadnym z europejskich krajów procesy „spotkania kulturowego” nie przebiegają wyłącznie w formie pokojowej koegzystencji, asymilacji czy tolerancyjnego pluralizmu. Twarde zderzenia kultur i religii rodzą nierzadko socjalne wykluczenia, przemoc, przestrzenną gettyzację czy napięcia i konflikty przebiegające w spektakularnych formach manifestacji oraz policyjnych interwencji. Przykłady takich procesów i wydarzeń łatwo odnaleźć we współczesnej Francji, Wielkiej Brytanii, Holandii, Włoszech i innych krajach Europy Zachodniej, w których modernizacja i towarzysząca jej sekularyzacja nie potrafią stworzyć zadowalającej płaszczyzny koegzystencji z obecnymi w ich kulturowych przestrzeniach formami *religii publicznej*, tym bardziej gdy łączy się ona z odmiennościami etnicznymi. W interesujący sposób te kwestie oświetla J. Habermas, stawiając pytanie o to, jak pogodzić istnienie postsekularnego społeczeństwa obywatelskiego ze wzrastającym kulturowym i religijnym pluralizmem modeli społecznego świata, i stawia tezę, że „both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process if we are to balance shared citizenship and cultural difference”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> „I have thus far taken the position of a sociological observer in trying to answer the question of why we can term secularized societies »post-secular«. In these societies, religion maintains a public influence and relevance, while the secularistic certainty that religion will disappear worldwide in the course of modernisation is losing ground. If we henceforth adopt the perspective of participants, however, we face a quite different, namely normative question: How should we see ourselves as members of a post-secular society and what must we reciprocally expect from one another in order to ensure that in firmly entrenched nation states, social relations remain civil despite the growth of a plurality of cultures and religious world views? All European societies today face this question. While preparing this lecture last February, a single weekend offered me three different news items. President Sarkozy dispatched an additional 4, 000 policemen to the infamous Parisian banlieus, so sorely afflicted by rioting Maghreb youths; the Archbishop of Canterbury recommended that the British legislature adopt parts of Sharia family law for its local Muslim population; and a fire broke

W polskiej rzeczywistości kulturowo-religijnej jest to w gruncie rzeczy pytanie o stosunek katolików do innych wyznań i Kościołów, z czym w niektórych przypadkach łączy się też identyfikacja narodowa. Badania socjologiczne, których wyniki tu komentuję, uwzględniają tradycyjne w polskiej rzeczywistości kulturowo-religijnej grupy wyznaniowe oraz grupę niewierzących, pomijając niestety nowe grupy religijne, które wchodzi na polski rynek ofert światopoglądowych i zdobywają swoich zwolenników, zwłaszcza w młodszych grupach wiekowych. Brakuje też pytania o grupę wyznaniową potocznie określaną jako Świadkowie Jehowy, której liczebność może przekraczać wielkości chrześcijańskich mniejszości wyznaniowych w Polsce. Według badań prowadzonych przez OBOP, prawie 60% Polaków deklaruje, że zna osobiście osoby należące do innych religii<sup>11</sup>, najczęściej są to właśnie Świadkowie Jehowy, ale także prawosławni, luteranie, zielonoświątkowcy, muzułmanie, buddyści, kryszynowcy, wyznawcy judaizmu itd. Z tych samych badań wiemy, że zdecydowana większość Polaków posiada wiedzę o innych grupach religijnych, czerpiąc ją zresztą głównie z telewizji. Praktyczne (bezpośrednie) relacje z przedstawicielami innych grup wyznaniowych są w Polsce uwarunkowane zdecydowanie nierównomiernym w skali kraju rozmieszczeniem mniejszościowych grup religijnych. W rzeczywistości kulturowo-religijnej Podlasia czy Śląska Cieszyńskiego wielokonfesyjność nie jest kategorią „teoretyczną”, na podstawie której budowane są deklaracje postaw wobec innych grup wyznaniowych, lecz stanowi realne doświadczenie życia codziennego. Dobrą ilustracją mogą być wyniki badań socjologicznych prowadzonych w środowisku wielokonfesyjnym, jakim jest Wisła na Śląsku Cieszyńskim, ukazujące rozmaite aspekty dawnych i współczesnych religijnych kontekstów rytmów życia codziennego, w które wpisane są także stereotypy budowane na religijnych i konfesyjnych uprzedzeniach typu „ewangelik to komunista” lub „katolik jest niestela”<sup>12</sup>. Z. Pasek, komentując wzajemne relacje

---

out in a tenement block in Ludwigshafen in which nine Turks, four of them children, met their deaths — something that despite the lack of evidence of arson prompted deep suspicion among the Turkish media, not to say true dismay; this then persuaded the Turkish prime minister to make a visit to Germany during which his ambivalent campaign speech in an arena in Cologne in turn triggered a strident response in the German press. Notes on a post-secular society. Both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process if we are to balance shared citizenship and cultural difference. By Jürgen Habermas”. This text originally appeared in German in „Blätter für deutsche und internationale Politik”, in April 2008. It was initially written for a lecture which Jürgen Habermas gave on March 15 2007 at the Nexus Institute of the University of Tilburg, Netherlands. 18/06/2008. J. HABERMAS: *Die Dialektik der Säkularisierung*. „Blätter für deutsche und internationale Politik” 2008, Nr. 4.

<sup>11</sup> *Mniejszości wyznaniowe w Polsce w świadomości społecznej. Komunikat z badań OBOP*. 1999.05.17. [www.tns-global.pl](http://www.tns-global.pl).

<sup>12</sup> Określenie gwarowe. Podział na „stela” i „niestela” to podział na „swoich” i „obcych”; „swoich” to znaczy pochodzących stąd, mających kulturowo-religijne cechy „naszych ludzi”, w tym przypadku należących do konfesji luterkańskiej. Ludzie „niestela” nie mają naszych cech,



między „ewangelikami, katolikami i sekciarzami”, konstruuje bardzo interesujący typ strukturalnych relacji między wyznawcami religii ze względu na ich kościelne afiliacje. Na poziomie mikrostrukturalnym (autor mówi tu o relacjach sąsiedzkich, spotkaniach twarzą w twarz) stosunki społeczne są niemal wzorowe, a im głębsza religijność, tym większa wzajemna życzliwość. W wymiarze struktur pośrednich (autor wymienia grupy wyznaniowe w obrębie miasta czy w perspektywie lokalnej) zaznaczają się relacje polemiczne, konfrontacji, niekiedy nawet wrogie. Natomiast w sferze makrospołecznej, w skali kraju, między „ogólnopolskimi zarządami Kościołów” rozwija się ruch ekumeniczny i widoczna jest „nie do zanegowania dziś postawa ekumeniczna”<sup>13</sup>. Opisany model relacji między religiami i konfesjami na różnych poziomach struktur społecznych wymaga zapewne jeszcze głębszej analizy, a przede wszystkim badań empirycznych, ale warto go wyeksponować jako interesujący projekt badawczy.

W omawianych dalej badaniach ogólnopolskich pytanie kwestionariusza ankiety wyliczało grupy wyznaniowe będące przedmiotem zainteresowań badawczych. Na podstawie danych prezentowanych w tabeli 2 można sformułować

Tabela 2

## Stosunek do innych wyznań (dane w %)

Wybrana odpowiedź	Jaki jest Pana(i) stosunek do:				
	protestantów	prawosławnych	żydów (judaizm)	muzułmanów (islam)	niewierzących (ateistów)
Zdecydowanie przychylny	11,3	11,5	9,5	8,7	8,5
Raczej przychylny	34,4	36,6	29,8	27,2	28,4
Obojętny	45,2	44,6	44,2	46,8	48,5
Raczej nieprzychylny	4,1	3,4	10,1	8,7	7,1
Zdecydowanie nieprzychylny	1,1	0,9	3,5	3,2	3,3
Trudno powiedzieć	3,6	2,8	2,7	4,8	3,7
Brak odpowiedzi	0,4	0,2	0,2	0,5	0,4

są więc kulturowo obcy. W treściach autostereotypu „człowieka stela” mieści się „skromność, gościnność, poczucie dumy ludzi z gór, zjednoczenie się w walce o wspólne dobro, pracowitość, sumienność, religijność, obowiązkowość, pomoc sąsiedzka, tolerancja i otwartość oraz następujące cechy negatywne: niechęć do wychylania się, zamknięcie w sobie, upór, brak odpowiedzialności, konserwatyzm, niechęć do ludzi »niestela«”. Z. PASEK: *Religijność współczesnych mieszkańców Wisły*. W: R. CZYŻ, Z. PASEK: *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły. Monografia Wisły*. T. 3. Red. prowadzący: M. KIEREŚ. Wisła 2008, s. 287.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 279.

wniosek, że polscy katolicy w ogromnej większości przyjmują głównie postawę obojętności lub przychylności wobec wymienionych w pytaniu grup wyznaniowych. Dotyczy to zwłaszcza Kościołów chrześcijańskich. Deklarowana postawa „obojętności” (podobnie zresztą jak w cytowanych badaniach OBOP) zapewne nie może być przesłanką wnioskowania o skali otwartości i potencjalnej akceptacji kulturowo-religijnych odmienności, ale też nie stanowi rzetelnej podstawy wnioskowania o „apriorycznej” nieprzychylności, wrogości czy odrzuceniu. W stosunku do żydów, muzułmanów i ateistów zarówno postawa przychylności, jak i obojętności znajduje nieco mniejsze uznanie i przeradza się częściej w stosunek nieprzychylny. Przychylność wobec „innych” jest częściej „warunkowa” niż „zdecydowana”. Nie znamy „warunków”, na jakich budowana jest taka postawa przychylności, ale z pewnością są one ważne dla tych, którzy je stawiają. W obszarze „obojętności” i „raczej przychylności” poszukiwać należy więc źródeł polskiej tolerancji religijnej lub jej braku w postawach wobec innych Kościołów, przekonań światopoglądowych i narodowości. Gdyby porównać liczbę tych, którzy są „zdecydowanie przychylni”, z liczbą tych, którzy deklarują postawę „zdecydowanej nieprzychylności”, to można uznać, że bezwarunkowe odrzucenie „innych” ze względu na ich przekonania religijne i światopoglądowe jest raczej marginalnym zjawiskiem społecznym.

Tabela 3

**Nieprzychylny stosunek do innych wyznań**

„Raczej nieprzychylny” i „zdecydowanie nieprzychylny” stosunek do:	Procent
Żydów	13,6
Muzułmanów	11,9
Ateistów	10,4
Protestantów	5,2
Prawosławnych	4,3

Jak wynika z danych zamieszczonych w tabeli 3, zwłaszcza w odniesieniu do żydów (13,6%), muzułmanów (11,9%) i ateistów (10,4%) należący do Kościoła częściej przyjmują postawę „raczej nieprzychylną” i „zdecydowanie nieprzychylną”, chociaż w żadnym przypadku nie jest ona dominująca w wymienionych kategoriach społecznych. Nieprzychylność wobec wyznawców judaizmu częściej — mniej więcej jedna piąta spośród osób należących do danej kategorii — jest deklarowana przez osoby „głęboko wierzące”, „niepraktykujące”, osoby starsze, emerytów, osoby z wykształceniem podstawowym, samotnie wychowujące dzieci, rolników (17,4%), mężczyzn (16,5%). W stosunku do muzułmanów tylko w grupie ludzi owdowiałych około jedna piąta deklaruje postawę nieprzychylności. Wobec ateistów taka skala nieprzychylności występuje wyłącznie wśród „głęboko wierzących”.

Uwzględnione w komentarzu zmienne społeczne w zróżnicowany sposób i z różną siłą wpływają na kształtowanie się postawy nieprzychylności wobec innych grup wyznaniowych. Można również wysunąć sugestię, iż prawdopodobieństwo reprezentowania takich postaw jest większe wśród ludzi starszych, emerytów, słabiej wykształconych, mieszkających na wsi i w małych miastach, osób samotnie wychowujących dzieci, silniej zaangażowanych w życie religijne. Okazuje się też, że kobiety częściej niż mężczyźni gotowe są przyjąć postawę przychylności wobec członków innych grup wyznaniowych czy światopoglądowych. Czynnikiem korygującym wskazane zależności może być doświadczenie realnego, stałego kontaktu z przedstawicielami innych grup religijno-kulturowych, związane z zamieszkiwaniem w środowisku wielowyznaniowym.

Identyfikacja przez autodeklaracje religijne i afiliacje kościelne jest indywidualnie ważnym, ale i społecznie znaczącym czynnikiem postaw społecznych odnoszących się do rozmaitych segmentów życia publicznego. Może być traktowana jako wskaźnik odtwarzania indywidualnej tożsamości kulturowej, pozwalającej na umieszczenie swojej biografii w przestrzeni społecznej przez odniesienie jej do innych grup i osób mających odmienne sygnatury religijnych czy narodowych tożsamości. Procesy sekularyzacji życia społecznego oraz laicyzacji mentalności, wcześniej przeze mnie komentowane, wpływają na faktyczne funkcje, jakie mogą posiadać autofiliacje religijne i konfesyjne w praktykach życia społecznego. Są one korygowane przez zaznaczające się również wyraźnie kierunki deprywatyzacji religii, wyrażające się obecnością pierwiastków religijnych czy konfesyjnych w strukturach mentalnych podejmowanych decyzji życiowych, stosowanych kryteriach ocen czy praktykach instytucjonalnych. Z wielu badań socjologicznych można wysnuć wniosek, że w obszarze religijności dostrzega się wolniejsze tempo przeobrażeń, niż ma to miejsce w sferze mentalności moralnej. „Religia nadal jest postrzegana jako wartość potrzebna człowiekowi, która — jeśli nie kształtuje jego życia wprost — to oddziałuje na jego życie w różnych wymiarach. Najbardziej egzemplifikuje się to w sytuacji zagrożenia i braku poczucia sensu życia. Nawet człowiek indyferentny religijnie lub deklarujący niewiarę często poddaje się jej wpływom i ulega jej prawom”<sup>14</sup>. Religia w swojej funkcji emocjonalno-poznawczej jest ważnym, a dla wielu najważniejszym źródłem odpowiedzi na pytania o sens życia w obliczu doświadczania choroby, śmierci, sytuacji traumatycznych w życiu osobistym. „Chodzi o takie wyjaśnienie ludzkich zdarzeń, które nadaje sens doświadczaniu przez człowieka cierpienia i zła. Religia dostarczała takiej »teodycei«. W ten lub inny sposób nadawała sens nawet najbardziej bolesnym doświadczeniom ludzkiej kondycji, wynikłym z działań przyrody lub społeczeństwa. Nowoczesne społeczeństwo powoduje, że teodycea przestaje być możliwą do przyjęcia, chociaż nie usuwa

<sup>14</sup> S.H. ZARĘBA: *Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia...*, s. 86.

równocześnie cierpienia. Różne świeckie ideologie nie zastępują teodycei”<sup>15</sup>. Dla wielu jednak „wiara czyni cuda”, pozwala człowiekowi przywrócić i odbudować sens życia i wartość zdrowia, zmniejszyć ciężar i dokuczliwość piętna choroby”<sup>16</sup>, stygmatu nieudacznika życiowego czy traumy z powodu utraconej pracy, rozpadu rodziny, problemów wychowawczych z dziećmi itp. Przede wszystkim jest kontekstem, dla wyznawców religii swoistym eschatologicznym ubezpieczeniem, w jakim człowiek rozpatruje graniczny sens własnej egzystencji i antycypuje własną śmierć. F.-X. Kaufmann stawia tezę, że w odniesieniu do współczesnych społeczeństw Europy Zachodniej „religia jest przywoływana coraz częściej tylko w przełomowych czy szczególnie trudnych momentach, a Kościół traktowany jest jako rodzaj praktyki terapeutycznej czy też zakładu usługowego, którego oferta służy do uprzyjemnienia ważnych wydarzeń życiowych”<sup>17</sup>. Sens życia w perspektywie religijnej nie jest odrębnym, samoistnym bytem — stwierdza słusznie J. Mariański: „Jeżeli zmienia się człowiek, zmieniają się i sensotwórcze funkcje religii w świadomości ludzi wierzących”. Podsumowując swoje refleksje na temat religii i sensu życia, Janusz Mariański stawia tezę, że „w warunkach radykalnego pluralizmu łatwo o bezradność wobec niebezpieczeństw i nieszczęść, o powiększanie się obszarów niepewności, mimo że otwierają się nieograniczone możliwości wyboru spośród różnorodnych opcji, w tym także moralnych i religijnych”<sup>18</sup>.

Ilustracją empiryczną, aczkolwiek zaledwie wycinkową, mogą być rezultaty wspomnianych już badań wyszehradzkich, w których skupiono się na takich terapeutycznych funkcjach religii, postrzegających rolę religii jako czynnika pomagającego człowiekowi rozwiązywać jego osobiste problemy w trudnych sytuacjach życiowych. Zwraca uwagę przede wszystkim to, że blisko jedna trzecia badanych mieszkańców Rybnika i okolic odpowiedziała przecząco na pytanie ankiety: „Czy Pan(i) znalazł(a) w swojej religii pocieszenie w ciągu swego życia?”. Wśród mieszkańców Hradec Kralowe odsetek ten sięga 92%, a w Szeged blisko 44% ogółu badanych. Religia nie pełni w tym przypadku funkcji terapeutycznych, nie jest traktowana jako źródło ukojenia, odtworzenia oraz legitymizacji sensu życia. Być może jest przede wszystkim kulturowym zwyczajem, ornamentacją zbiorowych czy indywidualnych uroczystości, rytualnym zachowaniem skupionym na celebracji tradycyjnych reguł, które zagubiły religijny sens swego przeznaczenia i stały się symbolem opuszczonym, niezdolnym do przemiany tych, którzy go używają i doświadczają. Dla blisko 18% badanych wyznawana

<sup>15</sup> P.L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER: *Bezdomny umysł. W: Zjawisko wspólnoty. (Wybór tekstów)*. Red. B. MIKOŁAJEWSKA. Warszawa 1989, s. 518.

<sup>16</sup> W. ŚWIĄTKIEWICZ, M. ŚWIĄTKIEWICZ-MOŚNY: *Piętno choroby. „Zeszyty Karmelitańskie”* 2006, nr 4(37), s. 40.

<sup>17</sup> A. ZDUNIAK: *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii*. Kraków 2006, s. 187.

<sup>18</sup> J. MARIAŃSKI: *Między nadzieją a zwątpieniem*. Lublin 1998, s. 312.

religia stanowiła źródło pocieszenia w sytuacji choroby lub zagrożenia zdrowia. Ponad 15% przyznało, że poszukuje pomocy w wierze religijnej w trudnych wydarzeniach życiowych, a blisko 15% badanych pocieszenie w religii znalazło w obliczu śmierci osób bliskich. Także inne „trudne chwile w życiu” są okazją, by zwrócić się ku wartościom religijnym w poszukiwaniu w nich pocieszenia. Zdrowie, choroba i śmierć oraz trudne sytuacje życiowe to najważniejsze chwile w osobistym życiu, w których ludzie poszukują w religii sensu własnej egzystencji, znajdują w niej pocieszenie i uzdrowienie. Spośród badanych mieszkańców Szeged ponad 56% (56,3%) podaje, że wyznawana religia odgrywa ważną rolę terapeutyczną w sytuacjach życiowych wymagających wsparcia<sup>19</sup>. Socjologiczne badania potwierdzają obecność w mentalności ludzkiej zasady znanej w formie ludowego przysłowia: „jak trwoga to do Boga”. Wiara religijna tworzy przestrzeń *sacrum*, w której można odnaleźć ład egzystencjalny, zburzony nieoczekiwanymi, niezrozumiałymi i trudnymi do zaakceptowania wydarzeniami życia osobistego, a nawet zbiorowego. Religijność, zwłaszcza katolicka, stwarza wiele możliwości poszukiwania w religii wsparcia w sytuacjach beznadziejnych. Kościół instytucjonalnie inicjuje i wspiera działania religijne i społeczne ukierowane na pomoc ludziom w chorobie, w obliczu śmierci, w zagrożeniach stabilności warunków życia. Rozbudowana jest zwłaszcza obrzędowość religijności ludowej, oferująca bogactwo „instrumentów” i środków wsparcia ludziom znajdującym się w trudnych sytuacjach<sup>20</sup>.

Jest zjawiskiem odnotowywanym we współczesnej kulturze europejskiej poszukiwanie w religii sensu życia nie tylko wśród kręgów społecznych zwyczajowo z religią związanych, ale także wśród bohaterów sukcesu późnonowoczesnej kultury. Jak już pisałem, media informują o swoistym „oblężeniu” katolickich zakonów kontemplacyjnych, których wewnętrzne struktury życia, koncentracja na kontemplacji, dobrowolnym podporządkowaniu się przełożonym, ubóstwie i czystości oraz odizolowaniu od świata są radykalnym kontrapunktem stylów życia i wartości, wokół których skupione jest „życia świata”. Istnieje „moda” na religię i jej deprywatyzację.

## 2. Zaufanie do Kościoła katolickiego

Zaufanie należy do podstawowych kategorii życia społecznego. Stanowi jego fundament. Tam, gdzie brakuje zaufania, ma miejsce rozpad więzi społecz-

<sup>19</sup> Opracowanie badań prowadzonych w Nitrze pomija ten aspekt tematu.

<sup>20</sup> K. TUREK: *Pieśń religijna w obrzędach przedpogrzebowych na Śląsku*. W: *Pieśń religijna na Śląsku. Stan zachowania i funkcje w kulturze*. Red. K. TUREK, B. MIKA. Katowice 2004.

nych, a tkanka relacji społecznych ulega erozji. Piotr Sztompka traktuje zaufanie jako zakład podejmowany „na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi”<sup>21</sup>. Można sobie wyobrazić funkcjonowanie systemów społecznych zbudowanych na braku zaufania (kiedy nie podejmujemy „żadnych zakładów”) lub odmowie zaufania. Doświadczenia totalitaryzmów XX wieku podpowiadają przykłady funkcjonowania takich grup czy instytucji, w istocie patologicznych i destrukcyjnych, nie tylko w wymiarze etycznym i osobowościowym, ale również niewydolnych organizacyjnie i ostatecznie ulegających rozpadowi. Zainteresowanie socjologów kategorią zaufania społecznego ma między innymi związek z popularnością koncepcji kapitału społecznego, której kariera jest w dużej mierze zasługą R. Putnama<sup>22</sup>. Badacz ten zakładał, że rozwiązywanie różnych problemów życia zbiorowego możliwe jest dzięki współpracy, wspólnie akceptowanym normom i zaufaniu. „Kapitał społeczny odnosi się do takich cech organizacji społeczeństwa, jak zaufanie, normy i powiązania, które mogą zwiększać sprawność społeczeństwa, ułatwiając skoordynowane działania”<sup>23</sup>. Autor uważa zaufanie za najważniejszy element kapitału społecznego. W społeczeństwach, w zależności od toku wydarzeń historycznych, może wytworzyć się kultura zaufania lub kultura nieufności. Decydują o tym czynniki historyczne, strukturalne i podmiotowe. Wśród czynników strukturalnych P. Sztompka wyróżnia: spójność normatywną, trwałość porządku społecznego, przejrzystość organizacji społecznej, swojskość otoczenia, odpowiedzialność ludzi i instytucji. Czynniki podmiotowe opisywane są przez cechy osobowościowe (wysokie aspiracje, aktywizm, optymizm, orientacje ku przyszłości, afirmacja sukcesu) oraz zasoby kapitałowe (wykształcenie, majątek, kontakty i znajomości, oparcie rodzinne, stan zdrowia, religijność, bogactwo duchowe). Zaufanie nie tylko jest uwarunkowane historycznie i kulturowo, ale jest kategorią kultury przejawiającą się w rozprzestrzenionych w społeczeństwie normach i wartościach. Wspólnota podzielanych norm i wartości wyraża poziom kultury zaufania. W charakterystyce kulturowej polskiego społeczeństwa dość często formułowane są oceny, iż poziom kultury zaufania jest raczej niski, a za jeden ze wskaźników tego stanu uznaje się słaby stopień zorganizowania społecznego<sup>24</sup>. Inny problem dotyczy rozległości społecznych kręgów zaufania. W skrajnych przypadkach zaufanie może być traktowane jako sygnatura grupy ekskluzywnej, o silnej wewnętrznej spójności, zbudowanej na przykład na podobieństwie inte-

<sup>21</sup> P. SZTOMPKA: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków 2002, s. 69.

<sup>22</sup> R. PUTNAM: *Demokracja w działaniu*. Kraków 1995.

<sup>23</sup> IDEM: *Bowling alone*. „Journal of Democracy” 1995, no. 6:1.

<sup>24</sup> Warto w tym kontekście przywołać tezę sformułowaną przez U. Usłanera: „[...] jest mało dowodów na to, że ludzie przenoszą pozytywne uczucia z grupy czy nieformalnego środowiska, w którym uczestniczą, na resztę społeczeństwa”. E. USŁANER: *Zaufanie strategiczne i zaufanie normatywne*. W: *Socjologia codzienności*. Red. P. SZTOMPKA, M. BOGUNIA-BOROWSKA. Kraków 2008, s. 188.



resów, podzielanej ideologii czy więzi pokrewieństwa — i wówczas trudno je uznać za cechę korzystną dla zasad organizacji życia społecznego w skali makrostrukturalnej. Zaufanie, chociaż stanowi podstawową kategorią życia społecznego, wartość etyczną i normę, o którą warto zabiegać i podtrzymywać jej funkcjonowanie w strukturach życia społecznego, jest też kategorią „kontekstualną”, a jego ocena jest uwikłana w akceptowaną doktrynę ładu społecznego. E. Uslaner<sup>25</sup> wyróżnia cztery rodzaje zaufania wyodrębnione na podstawie dwóch kryteriów. Jednym z nich jest źródło zaufania wynikające z doświadczeń osobistych, co rodzi *zaufanie strategiczne*, a drugim norma społeczna (rodzaj wiary w uogólnionego innego) — *zaufanie normatywne*. Drugi rodzaj wyodrębnionych kryteriów łączy się z pytaniem o to, do kogo mamy zaufanie: czy do osoby do nas podobnej, podzielającej nasze poglądy, wartości, normy — *zaufanie zawężone*, czy też obdarzamy zaufaniem także osoby od nas odmienne — *zaufanie uogólnione*. Z punktu widzenia współczesnych koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, demokratycznego, pluralistycznego i tolerancyjnego oczekiwaną postacią zaufania jest zaufanie uogólnione (obejmujące „swoich”, ale niewykluczające „obcych”) oraz zaufanie normatywne (rodzaj swoistego imperatywu moralnego wzbogaconego doświadczeniami osobistymi).

W kształtowaniu kultury zaufania w doświadczeniach historycznych i współczesnych polskiego społeczeństwa istotną rolę odgrywają religia i Kościół. Stanowią one podmiotowe i przedmiotowe źródła legitymizacji kultury zaufania. Znaczenie Kościoła rzymskokatolickiego jako instytucji legitymizującej kulturę zaufania wywodzi się z historii, zwłaszcza wieków XVIII—XX, kiedy Kościół wskutek wydarzeń politycznych powodujących utratę państwowości polskiej lub suwerenności państwowej przejął rolę depozytariusza tradycji kultury narodowej i strażnika jej tożsamości, legitymizując podział na „swoich” i „obcych” w kulturze, co sprzyjało kształtowaniu się raczej modelu kultury zaufania partykularnego, w którym istotnym kryterium rozległości kręgu społecznego zaufania była identyfikacja narodowa i konfesyjna, wyrażana między innymi symbolem „Polaka-katolika”. To właśnie społeczne konsekwencje tak pojmowanej legitymizującej roli Kościoła w budowaniu kultury zaufania są współcześnie kwestionowane i traktowane jako procedury reanimowania religijno-narodowej forticy, przeszkadzającej w swobodnej cyrkulacji „nowoczesnych” idei, nierzadko odległych od religijnej ortodoksji czy narodowych tradycji. Z drugiej strony, Kościół kierujący się przesłaniem chrześcijańskiej uniwersalności moralnej jest instytucją legitymizującą zaufanie normatywne. Powołując się jeszcze raz na opinię E. Uslanera, można za nim uznać, że „zaufanie normatywne jest nakazem traktowania ludzi tak, jakby byli godni zaufania. Jest to parafraza Złotej Zasady (lub „imperatywu kategorycznego Kanta),

<sup>25</sup> E. USLANER: *Zaufanie strategiczne...*

która może być postrzegana jako wymagająca zaufania”<sup>26</sup>. Chrześcijańskie treści legitymizujące kulturę zaufania odwołują się oczywiście nie tylko do Złotej Zasady, ale i do Biblii, chrześcijańskiej tradycji i budowanego przez wieki nauczania Kościoła. Socjologicznie interesująco ukazuje ten aspekt normatywnego zaufania, wywodzącego się z przekazu biblijnej przypowieści o Samarytanie, H. Kuhn, konkludując: „Przypowieść ta daje do zrozumienia, że *agape* idzie w poprzek struktur politycznych z panującą w nich zasadą *do ut des*, i doprowadzi tym samym swego nadprzyrodzonego charakteru. Zgodnie ze swą zasadą znajduje się nie tylko poza tymi strukturami, lecz pojmuję siebie jako ich odwrotność. Ostatni będą pierwszymi (Mt 19, 30). Łagodni ziemie posiadają”<sup>27</sup>. J. Ratzinger dodaje: „Problem zostaje przeniesiony na inną płaszczyznę; nie chodzi już o to, kto jest lub nie jest moim bliźnim. Chodzi o mnie samego. Ja muszę stać się bliźnim, a wtedy ten drugi ma dla mnie takie samo znaczenie »jak ja sam« [...]. Samarytanin, cudzoziemiec, czyni siebie bliźnim i pokazuje mi, że sam w swoim sercu muszę się nauczyć być bliźnim i że odpowiedź noszę już w sobie samym. Muszę stać się kochającym człowiekiem, który w sercu doznaje wstrząsu na skutek cudzej niedoli. Wtedy znajdę swego bliźniego. Albo lepiej: on mnie znajdzie [...]. Jedno jest jasne: pojawia się nowy uniwersalizm, polegający na tym, że z mojego wewnętrznego przekonania stają się bratem tych wszystkich, których spotykam i którzy potrzebują mojej pomocy”<sup>28</sup>. Można by też powiedzieć, że historia chrześcijaństwa i Kościoła, ujmowana w kontekście jego roli w procesach budowania zaufania społecznego, rozpięta albo nawet rozdarta jest między legitymizowaniem zaufania normatywnego a różnymi formami przybierającymi postać zaufania partykularnego, wyłączającego „obcych” z uniwersum normy „dobrego Samarytanina”.

W badaniach ogólnopolskich, których wyniki komentuję, ponad 90% respondentów deklaruje swoje zaufanie całkowite lub ograniczone do Kościoła katolickiego (tabela 4).

Tabela 4

**Zaufanie do Kościoła katolickiego**

Jakim zaufaniem darzy Pan(i) Kościół katolicki?	Procent
Całkowitym	46,7
Ograniczonym	43,4
Brak zaufania	5,4
Trudno powiedzieć	4,4
Brak odpowiedzi	0,1

<sup>26</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>27</sup> H. KUHN: „*Liebe*”. *Geschichte eines Begriffs*. Koesel, München 1975, s. 88.

<sup>28</sup> J. RATZINGER (Benedykt XVI): *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Kraków 2007, s. 170—171.

Podobnie jak w przypadku deklaracji przynależności do Kościoła katolickiego, także z faktu wyrażania powszechnego zaufania nie należy wyprowadzać pochopnych wniosków o zakresie i sile wpływu Kościoła na postawy i zachowania społeczne jego członków, tym bardziej na kształtowanie wysokiego poziomu kultury zaufania. Obowiązuje tu raczej reguła, odnotowana między innymi przez A. Łankowskiego: „[...] polscy katolicy coraz częściej prezentują selektywny typ religijności, co przekłada się również na »selektywne« postrzeganie prawa Kościoła do zabierania głosu w sprawach dotyczących życia codziennego swoich wiernych”<sup>29</sup>. Niemniej jednak tak powszechnie deklarowane zaufanie do Kościoła jest ważnym faktem społecznym, którego znaczenie nie pozostaje wyłącznie w sferze deklaracji wiernych, ale ma także swoje przełożenie na wzory i rytmy życia codziennego i wpływa na ważne życiowe wybory Polaków. Kościoła katolickiego w Polsce u progu XXI wieku nie postrzega się już jako depozytariusza wolności politycznej narodu, z dystansem przyjmuje się jego nauczanie społeczne, a jeszcze bardziej doktrynę moralną, selektywna jest też religijność, zarówno w sensie akceptacji doktryny religijnej, jak i zalecanych praktyk religijnych; ale Kościół rzymskokatolicki jest obecny w życiu społecznym, pozostaje instytucją darzoną szacunkiem, o której względy zabiegają różne siły polityczne i organizacje społeczne, której obecności w życiu społecznym się oczekuje i która jest obdarzana zaufaniem<sup>30</sup>.

Brak zaufania do Kościoła katolickiego charakteryzuje ponad 5% badanych, a niezdecydowanie w swoich postawach — ponad 4%. Łącznie, mniej niż jedną dziesiątą badanej populacji można określić jako wykazującą swoisty dystans ufności do tej instytucji.

Postawy zaufania do Kościoła katolickiego są zróżnicowane w zależności od pewnych cech społecznych i kulturowo-religijnych ankietowanych osób. W tabeli 5 prezentuję wybrane wielkości procentowe, które najsilniej charakteryzują badaną zbiorowość, zgrupowaną ze względu na przynależność do danej kategorii społecznej.

Z zestawień zamieszczonych w tabeli 5 wynika kilka interesujących wniosków. Postawa całkowitego zaufania silniej różnicuje zbiorowości należące do danej kategorii niż postawa zaufania ograniczonego. Czynnikiem najwyraźniej wpływającym na rodzaj deklarowanej postawy są autodeklaracje wiary. 77,1% głęboko wierzących ma pełne zaufanie do Kościoła, a blisko 71% niezdecydowanych religijnie deklaruje „zaufanie ograniczone”. Są to wartości najwyższe w obrębie dwóch wymienionych rodzajów postaw zaufania.

<sup>29</sup> A. ŁANKOWSKI: *Opinie o Kościele katolickim*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945—1999*. Red. W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI. Warszawa 2000, s. 365.

<sup>30</sup> Zob. M. MARODY: *Orientacje ideologiczne Polaków oraz przemiany religijności Polaków*. W: *Polacy wśród Europejczyków*. Red. M. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY. Warszawa 2002.

Tabela 5

**Zaufanie do Kościoła katolickiego a wybrane cechy  
położenia społecznego badanych (dane w %)**

Kategorie zmiennych niezależnych uwzględnionych w badaniach	Wartości najwyższe w obrębie danej kategorii	
	zaufanie całkowite	zaufanie ograniczone
Głęboko wierzący	77,1	—
Niezdecydowani religijnie	—	70,8
Wiek: powyżej 65 lat	75,7	—
Wiek: 25—34 lata	—	58,4
Rolnicy	75,5	—
Inteligencja, urzędnicy, wolne zawody	—	53,6
Owdowiali	71,9	—
Kawalerowie/panny	—	54,7
Emeryci	70,9	—
Uczniowie/studenci	—	59,1
Systematycznie praktykujący	63,7	—
Praktykujący niesystematycznie	—	60,4
Osoby samotne	61,4	—
Rodzice z dziećmi	—	49,7
Wykształcenie podstawowe i niższe	58,4	—
Wykształcenie wyższe	—	54,6
Mieszkańcy wsi	57,7	—
Miasto do 20 tys.	—	55,6
Kobiety	51,1	—
Mężczyźni	—	46,9

Oprócz deklaracji wiary bardzo ważnymi czynnikami okazują się starszy wiek oraz przynależność do kategorii rolników. Ponad trzy czwarte głęboko wierzących rolników i ludzi powyżej 65. roku życia deklaruje pełne zaufanie do Kościoła katolickiego. Do pozostałych czynników sprzyjających postawie pełnego zaufania zalicza się: status osoby owdowiałej, status emeryta, systematyczne praktyki religijne, status osoby samotnej, osoby z wykształceniem podstawowym, kobiety i mieszkańcy wsi.

W przypadku postawy zaufania ograniczonego najsilniejszym czynnikiem społecznym modelującym określony typ postaw, oprócz deklaracji braku zdecydowania religijnego, są: niesystematyczne praktyki religijne, młody wiek, status ucznia lub studenta, zamieszkiwanie w małym mieście, status cywilny kawalera lub panny, posiadanie wyższego wykształcenia oraz przynależność do grupy inteligencji, urzędników i wolnych zawodów. Wszystkie wymienione czynniki

grupują nieznacznie ponad połowę badanych należących do wyróżnionych kategorii. Ograniczone zaufanie do Kościoła częściej niż kobiety deklarują mężczyźni, co wydaje się konsekwencją złożonych psychospołecznych mechanizmów afiliacji z Kościołem i identyfikacji z nim, nieco odmiennie przebiegających wśród mężczyzn i wśród kobiet.

Niezwykle ważnym zagadnieniem ze względów socjologicznych i teologicznych jest próba odpowiedzi na pytanie o rozumienie Kościoła katolickiego. Wiele dyskusji, sporów i nieporozumień, zarówno w płaszczyźnie naukowej, jak i politycznej, publicystycznej czy tym bardziej w dyskursie życia codziennego, wyrasta z niejednorodności pola semantycznego, jakie przypisywane jest Kościołowi. Czym więc jest Kościół? Odpowiedź na to pytanie ma fundamentalne znaczenie dla określenia jego roli, misji, funkcji, zadań, zakresu obecności w życiu społecznym. W zależności od przyjętego sposobu rozumienia Kościoła na każde z postawionych tu pytań możemy uzyskać różne odpowiedzi, nigdy nie osiągając konsensusu. J. Mariański podkreśla na przykład, że „nieodróżnianie Kościoła hierarchicznego i Kościoła ludu Bożego wywołuje wiele nieporozumień w dyskusjach nad miejscem i rolą Kościoła w modernizującym się społeczeństwie polskim”<sup>31</sup>. Prezentowane dotychczas refleksje nad zaufaniem do Kościoła ujmowały go raczej w kategoriach kulturowej instytucji strzegącej wiary i obyczajów.

Pytanie kwestionariusza wywiadu socjologicznego podpowiadało, jakie sposoby rozumienia Kościoła mogą być przedmiotem ewentualnych wskazań. Podane przykłady nie były zbudowane na zasadzie kryterium logicznej rozłączności cech, lecz raczej wskazywały aspekty Kościoła, a intencją pytania była próba rekonstrukcji dominującego w świadomości społecznej semantycznego i aksjologicznego znaczenia pojęcia: Kościół katolicki.

Tabela 6

#### Rozumienie Kościoła

Posługując się proponowanymi odpowiedziami, proszę powiedzieć, czym Pana(i) zdaniem jest Kościół katolicki przede wszystkim:	Procent
Instytucją strzegącą wiary i obyczajów	19,5
Instytucją świętą z papieżem i duchowieństwem	16,5
Wspólnotą wiernych	51,2
Ogólnoświatową organizacją stawiającą sobie również cele świeckie	6,9
Inne określenia	3,8
Trudno powiedzieć	1,8
Brak odpowiedzi	0,2

<sup>31</sup> J. MARIAŃSKI: *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI. Katowice 1999, s. 81.

Kościół katolicki jest wspólnotą wiernych — tak najkrócej określali go badani. Zaznaczenie wspólnotowego wymiaru Kościoła jest także jego trafnym opisem teologicznym<sup>32</sup>. Najniższy poziom akceptacji uzyskało stwierdzenie, iż Kościół katolicki jest „ogólnoświatową organizacją posiadającą również cele świeckie”. Twierdzenie to w zestawieniu z pozostałymi może być ewentualnie rozumiane jako definiowanie Kościoła przez pryzmat jego funkcji świeckich, a nie religijnych. W tym znaczeniu Kościół jest jedną z wielu organizacji międzynarodowych o właściwych sobie celach, ale nie jest traktowany jako instytucja sakralna i należy do porządku *profanum*. Warto zwrócić uwagę, że ten typ myślenia o Kościele obecny był nieco częściej w poglądach ludzi młodych, mających wyższe wykształcenie lub uczących się czy studiujących, mieszkających w dużych miastach, niezdecydowanych w sprawach wiary i religijnie obojętnych oraz wśród niepraktykujących. W wymienionych przykładach obejmował mniej więcej jedną dziesiątą ogółu badanych należących do danej kategorii, przy czym w przypadku niepraktykujących wartość ta wynosiła 34,1%, a wśród niezdecydowanych religijnie — 23,1%. Postrzeganie Kościoła katolickiego przede wszystkim przez pryzmat jego funkcji świeckich jest więc najsilniej skorelowane z brakiem zaangażowania w praktyki religijne i niezdecydowaniem w sprawach wiary, co wydaje się logiczną konsekwencją deklarowanych postaw. W innym opracowaniu badań opartych na tym samym kwestionariuszu w konkluzji W. Zdaniewicz pisze: „Mimo pewnej umowności w dobraniu wskaźników, wydaje się, że uzyskane wyniki badania upoważniają do dość wyczerpującej odpowiedzi na pytanie — Jaki jest Kościół w świadomości badanych? To Kościół Chrystusowy i apostołski. To nie tylko struktury zewnętrzne, ale również duchowy, nadprzyrodzony aspekt Kościoła, co wyraża się w różnych przejawach *sacrum*”<sup>33</sup>.

Trzy pierwsze z wymienionych w pytaniu kategorii podkreślają sakralny wymiar instytucji Kościoła, a różnica między nimi dotyczy uwypuklenia aspektu instytucjonalnego i wspólnotowego. Ponieważ zdecydowanie przeważa postrzeganie Kościoła w kategoriach wspólnoty, w tabeli 7 zamieszczone zostały informacje wskazujące na ukierunkowania wypowiedzi respondentów zależne od cech ich położenia społecznego.

Czynnikiem najsilniej różnicującym sposoby pojmowania Kościoła jest stosunek do kościelnych praktyk religijnych i postawa wobec wiary. Na podobne rezultaty badań wskazuje również J. Mariański, gdy stwierdza: „Cechy religijne bardziej wyraźnie różnicują opinie badanych osób na temat Kościoła niż cechy

<sup>32</sup> W. Łydką, definiując pojęcia Kościoła, pisze między innymi: „Najogólniej mówiąc, Kościół jest to wspólnota wyznawców Jezusa Chrystusa”. *Słownik teologiczny*. Red. A. ZUBERBIER. Katowice 1998, s. 248.

<sup>33</sup> W. ZDANIEWICZ: *Kościół Chrystusowy jako instytucja*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia...*, s. 32.



Tabela 7

**Wspólnotowe rozumienie Kościoła  
przez wybrane kategorie społeczne badanych (dane w %)**

Kategorie zmiennych niezależnych uwzględnionych w badaniach	Wartości najwyższe i najniższe w obrębie danej kategorii	
Osoba pracująca w domu	59,7	—
Bezrobotni	—	47,9
Systematycznie praktykujący	56,6	—
Niepraktykujący	—	26,1
Mieszkańcy miast 20—100 tys.	56,6	—
Miasto powyżej 100 tys.	—	46,7
Rodzina wielopokoleniowa	54,7	—
Osoby samotne	—	40,4
Wierzący	53,7	—
Obojętni	—	27,0
Wiek: 18—24 lata	53,6	—
Wiek: powyżej 65 lat	—	47,3
Kawalerowie/panny	53,6	—
Rozwiedziony/w separacji	—	40,3
Inteligencja, urzędnicy, wolne zawody	53,1	—
Rolnicy	—	48,4
Wykształcenie średnie i pomaturalne	53,0	—
Podstawowe i niższe	—	52,4
Kobiety	52,4	—
Mężczyźni	—	49,0

społeczno-demograficzne”<sup>34</sup>. Można więc sformułować wniosek ogólniejszy podkreślający, że aczkolwiek wśród Polaków dominuje postrzeganie Kościoła katolickiego jako instytucji religijnej i religijnej wspólnoty należącej do sfery *sacrum*, to świadomość kościelnej wspólnoty najbliższa jest ludziom wierzącym i systematycznie praktykującym. Sprzyja jej również: związenie z rodziną wielopokoleniową, zamieszkiwanie w miastach, młody wiek, wyższe wykształcenie, przynależność do zawodów inteligenckich i status kobiety<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> J. MARIAŃSKI: *Kościół i parafia...*, s. 89.

<sup>35</sup> Na podobny kierunek odpowiedzi respondentów, dotyczący rozumienia Kościoła jako wspólnoty, wskazuje też E. JAMROCH: *Poglądy na koncepcję Kościoła i postawy polityczne*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI. Warszawa 2003, s. 183.

### 3. Kulturowe przemiany w kościelnej religijności

Kościół jako uniwersalna instytucja religijna i jako wspólnota wiernych aktualizuje się każdorazowo w konkretnym środowisku kulturowym, ukształtowanym w toku historycznych dziejów. Środowiska kulturowe mają swój znaczący udział w modelowaniu form obecności Kościoła i sposobów pełnienia jego misji. Najwyraźniej jest to widoczne we wzorach kulturowych praktyk religijnych. Licznych przykładów kontrowersji, sporów, a nawet konfliktów dotyczących „kostiumu kulturowego” religijności dostarcza historia Kościoła po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, kiedy na mocy decyzji władz kościelnych wprowadzono wiele „radikalnych” zmian, jak chociażby sprawowanie liturgii eucharystycznej w językach narodowych, na dodatek „twarzą do ludu”. Jednymi z widocznych współcześnie przemian kulturowych wzorów praktyk religijnych są formy rozdzielania komunii św. oraz uczestnictwo dziewcząt i kobiet w czynnościach liturgicznych. Wokół tych przemian toczą się dyskusje i spory angażujące nie tylko poszczególne społeczności, ale i Urząd Nauczycielski Kościoła. Przykładem mogą być spory wokół skali i rozległości zaangażowania kobiet w czynności liturgiczne. W innych Kościołach chrześcijańskich daleko idące zmiany w tym zakresie wywołują wiele kontrowersji, a nawet schizmy. Jest jednak faktem społecznym, że w szeroko pojmowanym ruchu protestanckim i anglikańskim ordynacje kobiet do funkcji kapłanów i biskupów czy błogosławieństwa udzielane parom homoseksualnym stają się sytuacją zwyczajną. Spory — jak na przykład w Kościele anglikańskim — dotyczące powoływania kobiet do funkcji biskupa są jedną z przyczyn konwersji do Kościoła rzymskokatolickiego. Najnowszą ilustracją braku akceptacji dla „modernizujących ruchów kościelnych” w Kościele Episkopalnym w Stanach Zjednoczonych może być przyjęcie do Kościoła rzymskokatolickiego episkopalnych zakonnic wraz z ich kapłanem<sup>36</sup>. W te społeczno-religijne oczekiwania wpisuje się ogłoszona w 2009 roku papieska konstytucja stwarzająca możliwości utworzenia w Ko-

<sup>36</sup> „10 amerykańskich zakonnic przechodzi 3 września [2009 roku — W.Ś.] z Kościoła episkopalnego do katolickiego. W konwersji towarzyszy im również ich kapłan pastor Warren Tange. O przejściu na katolicyzm siostry myślały od 7 lat. Jak wyznaje przełożona wspólnoty Zgromadzenia Ubogich Sióstr od Wszystkich Świętych, do zmiany Kościoła skłoniła je postępująca liberalizacja wspólnoty episkopalnej, a w szczególności kapłaństwo kobiet i homoseksualizm biskupów. »Ludzie patrzyli na nas z wyrzutem, jakbyśmy zgadzały się z tym wszystkim, co dzieje się w Kościele episkopalnym — wyznaje matka Christina Christie — dlatego postanowiłyśmy być świadkami prawowierności«. Droga do konwersji była długa. Siostry dokładnie poznawały katechizm, modliły się i rozeznawały. Do Kościoła katolickiego przyjmie je metropolita Baltimore abp Edwin O'Brien. On też udzieli im sakramentu bierzmowania. Następnie w klasztornej kaplicy siostry odnowią śluby zakonne. Kapłan wspólnoty nie podjął jeszcze decyzji, czy wystąpi z prośbą o udzielenie mu święceń kapłańskich”. Cyt. za: [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 2009.09.03.

ściele katolickim specjalnych struktur (ordynariatów) dla konwertytów z anglikanizmu<sup>37</sup>.

W różnych Kościołach chrześcijańskich toczą się na rozmaitych poziomach i z niejednakowym natężeniem spory na temat kontekstu kulturowego, w jakim sprawowana jest liturgia. Dotyczą one oczywiście także rozumienia i interpretacji doktryny wiary, interpretacji Biblii, rozumienia Tradycji, o czym już pisałem w rozdziałach wcześniejszych. Praktyki religijne związane ze sprawowaniem liturgii są może najbardziej widocznym i tym samym medialnie efektywnym symbolem kulturowych kostiumów, w jakie religia i „kościelność” są ubierane i jakie same przyjmują. Tradycyjny, przedsoborowy strój liturgiczny kapłanów i biskupów należących do Bractwa św. Piusa X, zwanych też od nazwiska założyciela „lefebrystami”, oraz sposób sprawowania liturgii „tyłem do ludu” mogą stanowić znakomitą ilustrację eksponowania różnic w kulturowych wzorach partycypacji w kościelności, jakie uwidaczniają się w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego. One same stają się sygnaturą odmienności, specyficzności, budowania zintegrowanej wspólnoty wiernych.

W kościołach Europy Zachodniej od pewnego czasu przyjął się i został przez Kościół instytucjonalny zaakceptowany zwyczaj rozdzielania komunii św. „na rękę”. Forma rozdzielania komunii św. jest bardzo ściśle związana z pojmowaniem *sacrum* i sposobami jego doświadczania. Spory o to, czy przyjmować komunię „na język”, czy „na rękę”, w rzeczywistości nie tyle dotyczą samych tych form, ile właśnie pojmowania i doświadczania świętości i sposobów poruszania się przez świeckich w świecie *sacrum*. W takim kontekście z pewnością można ujmować dyskusje toczące się w kręgu Stolicy Apostolskiej, przywołujące stanowisko papieża Benedykta XVI, które wydają się przychylniej traktować tradycyjne formy uczestnictwa w komunii, a nawet zakładają, że powrót do nich zostanie rychło zinstytucjonalizowany papieskimi dekretami. W tradycji doświadczenia *sacrum*, silnie obecnej w mentalności szerokich kręgów społecznych, będącej owocem wielowiekowej katolickiej socjalizacji religijnej, mieści się pojęcie proksemicznego dystansu wobec tego, co święte.

---

<sup>37</sup> D. WALENCIK: *Tradycyjni anglikanie w unii z Kościołem katolickim*. „Papież Benedykt XVI zaakceptował dekret ustanawiający nową instytucję, dzięki której cała grupa tradycyjnych anglikan będzie mogła przyłączyć się do Kościoła katolickiego, nie wchodząc jednak w struktury lokalne Kościoła katolickiego. O dekrete poinformował kardynał William Levada — prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Powiedział on, że jest to odpowiedź na wiele próśb kierowanych do Stolicy Apostolskiej ze strony grup wiernych oraz księży anglikańskich, którzy chcieli znaleźć się w pełnej i widzialnej wspólnotie z Rzymem. Wspólnoty anglikańskie, które wyrażą takie pragnienie, będą mogły zachować własną liturgię, a troską pastoralną otoczą ich dotychczasowi zwierzchnicy. Pierwszą wspólnotą anglikańską, która skorzysta z tych uregulowań, będzie prawdopodobnie Traditional Anglican Community (TAC), która oddzieliła się od Wspólnoty Anglikańskiej już w 1991 roku i ma około pół miliona wiernych”. <http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=20091020163501160>.

W tym sensie świętość jako konsekwencja sakralizacji wiąże się z odrębną przestrzenią społeczną, w której mogą poruszać się tylko osoby ku temu powołane. Jeśli przyjąć proponowany kierunek interpretacji postawionego w kwestionariuszu ankiety pytania o akceptację form udzielania komunii św., to zamieszczony w tabeli 8 rozkład odpowiedzi można właśnie traktować jako swoistego rodzaju wskaźniki pojmowania sfery *sacrum*, doświadczania religijnej tradycji zbudowanej na trwałości wzorów uczestnictwa liturgii.

Otóż właśnie przyjmowanie komunii św. „na rękę” może tę czcigodną zasadę radykalnie naruszać, budząc niepokój sumienia i burząc święty porządek ładu społecznego, wskutek domniemania „świętokradztwa” z powodu „niegodnego” uczestnictwa w Eucharystycznej Uczcie. Z pewnością nie jest to jedyne wyjaśnienia powodów, dla których tylko 6,3% Polaków akceptuje „zdesakralizowaną” — w takim rozumieniu — formę rozdzielania komunii św., a ponad 60% badanych opowiada się za rozdzielaniem komunii św. w dotychczasowy sposób, ale na pewno motyw ten stanowi ważny czynnik pozostawania w utrwalonym świecie świętej tradycji<sup>38</sup>.

Tabela 8

**Formy udzielania komunii św.**

Za jaką formą udzielania komunii św. opowiada się Pan(i)?	Procent
Tak jak dotychczas	60,7
Na rękę	6,3
Forma obojętna	27,7
Trudno powiedzieć	4,3
Brak odpowiedzi	1,1

W rozkładzie danych liczbowych zamieszczonych w tabeli 8 zwraca uwagę grupa blisko 28% badanych, dla których forma rozdzielania komunii św. jest obojętna. Można tę odpowiedź traktować jako równoprawną akceptację obydwu form rozdzielania komunii św. Przy takiej interpretacji wyników badań liczba zwolenników obydwu form wyraźnie wzrasta, co ma swoją społeczną wymowę zwłaszcza wobec formy „nowej”. Można by wówczas postawić tezę, że jedna trzecia badanych opowiada się za rozpowszechnieniem rozdzielania komunii św. „na rękę”, a 6,3% spośród nich uważa „nowy sposób” za najbardziej odpowiednią formę uczestnictwa w liturgii eucharystycznej.

<sup>38</sup> Liczne są przykłady z praktyki rozdzielania komunii św. pokazujące, że w sytuacji wyboru między komunikującym księdzem a tzw. nadzwyczajnym szafarzem (też mężczyzną) kolejki uczestników liturgii zwykle ustawiają się po stronie duchownego. W Polsce, poza przypadkami szczególnymi obejmującymi zakonnice, nie są znane przykłady powołania kobiety do urzędu nadzwyczajnego szafarza.

Wysunięta wcześniej hipoteza socjalizacji religijnej jako kryterium trwania w zwyczajowych i oswojonych formach życia religijnego znajduje, jak sądzę, swoje potwierdzenie w skali akceptacji „dotychczasowej” formy rozdzielania komunii św. wśród rolników (81,3%), osób owdowiałych (74,1%), głęboko wierzących (73,7%), z rodzin wielopokoleniowych (71,4%), utrzymujących się z emerytury (70,4%), z wykształceniem podstawowym (70,3%), w wieku powyżej 65 lat (69,5%), systematycznie praktykujących (68,5%), mieszkających na wsi (66,7%). Widać więc wyraźnie, jak silnie Kościół tradycji jest ulokowany w środowiskach będących depozytariuszami tradycji i jej strażnikami.

Podobnie silnie umocowany w świadomości społecznej jest pogląd nieprzychylny włączaniu osób świeckich w rozdzielanie komunii św. Informują o tym dane przedstawione w tabeli 9. Blisko 60% badanych jest przeciwnych takim rozwiązaniom. Jednocześnie jedna piąta respondentów akceptuje rolę świeckich szafarzy, a prawie 19% nie potrafi w tej sprawie zająć jednoznacznego stanowiska.

Tabela 9

**Świeccy szafarze**

Czy jest Pan(i) zwolennikiem udzielania komunii św. przez osobę świecką?	Procent
Tak	20,3
Nie	58,7
Trudno powiedzieć	18,8
Brak odpowiedzi	1,1

Respondenci, którzy nie są zwolennikami rozdzielania komunii św. przez świeckich, wywodzą się przede wszystkim spośród kategorii osób owdowiałych (76,3%), utrzymujących się z emerytury (72%), w wieku powyżej 65 lat (70,5%), samotnych (67,5%), głęboko wierzących (67,3%) oraz systematycznie praktykujących (65,6%), mieszkających w małych miastach (64,9%), rolników (64,5%), mających wykształcenie wyższe (63,0%). Częściej też kobiety (61,6%) niż mężczyźni (57,6%) są przeciwnikami udzielania komunii św. przez osobę świecką.

Natomiast zwolennikami rozdzielania komunii św. przez świeckich szafarzy są najczęściej niezdecydowani religijnie (29,2%) i rzadko praktykujący (29,1%), a także osoby pozostające poza związkami małżeńskimi (kawalerowie, panny) (28,8%), osoby w wieku 18—24 lat (26,9%), rolnicy (25,2%), mieszkańcy wsi (23,4%), osoby legitymujące się wykształceniem średnim (22,1%) oraz mężczyźni (22,1%).

W konkluzji można stwierdzić, że polskie społeczeństwo nie jest w swej dominującej części przygotowane obecnie na akceptację zmiany wzorów kulturowych związanych ze sposobami rozdzielania komunii św. Zwłaszcza w kręgach ludzi starszych silniejsze jest przywiązanie do znanych z przeszłości spo-

sobów zachowań liturgicznych. Należy się też spodziewać, że najbliższe lata przyniosą szybką zmianę tych poglądów, co wiąże się między innymi ze wzrastającą otwartością polskiego społeczeństwa na dyfuzję wzorów kulturowych z krajów Europy Zachodniej, w tym także wzorów odnoszących się do sposobów sprawowania liturgii. W przestrzeni religijno-kulturowej Zachodu możliwy jest też inny scenariusz wydarzeń, a mianowicie przywracanie w liturgii form znanych z czasów sprzed Soboru Watykańskiego II, co znajduje wyraźną akceptację papieża Benedykta XVI. Może się więc zdarzyć, że kulturowe wzory polskiej religijności wcale nie będą musiały podlegać przekształceniem, aby „nadażyć” za współczesnymi trendami w Kościele katolickim.

Problematyka ta jeszcze bardziej przenika kwestie roli kobiet w czynnościach liturgicznych. W tabeli 10 prezentowane są wyniki badań dotyczące opinii respondentów w sprawie udziału dziewcząt i kobiet w przykładowo wymienionych czynnościach liturgicznych. Już na pierwszy rzut oka widać, że Polacy są skłonni akceptować udział dziewcząt i kobiet w liturgii mszy św. polegający na czytaniu lekcji oraz — ale w znacznie mniejszym stopniu — służbie ministranckiej. Zwyczaj czytania lekcji w czasie liturgii mszy św. przez dziewczęta i kobiety jest współcześnie dość powszechnie praktykowany i właściwie może budzić zdziwienie, że ponad 14% badanych nie akceptuje tej formy obecności kobiet w liturgii słowa. Natomiast udział kobiet, a przede wszystkim dziewcząt w służbie ministranckiej raczej nie jest praktykowany w polskim Kościele katolickim, tym większe więc znaczenie prognostyczne należy przypisać odsetkowi ponad 48% badanych, którzy gotowi są tę formę uczestnictwa dziewcząt w liturgii akceptować.

Tabela 10

**Udział dziewcząt i kobiet w liturgii (dane w %)**

Czy jest Pan(i) zwolennikiem tego, aby dziewczęta i kobiety brały udział w następujących funkcjach liturgicznych:	Tak	Nie	Trudno powiedzieć	Brak odpowiedzi
Służba ministrancka	48,3	40,0	10,9	0,8
Czytanie lekcji	79,9	14,3	4,9	0,9
Udzielanie komunii św. w kościele	19,4	69,3	10,2	1,1
Roznoszenie komunii św. do chorych	25,5	62,8	10,5	1,2
Inne formy	3,0	1,4	0,1	95,5

Jak widać z rozkładu liczb procentowych, czytanie lekcji przez dziewczęta i kobiety jest zdecydowanie akceptowane. Niski jest odsetek respondentów, którzy nie zajmują jednoznacznego stanowiska w tej sprawie. Natomiast wśród osób przeciwnych takim formom uczestnictwa dziewcząt i kobiet są przede wszystkim osoby samotne (27,2%), owdowiali (26,7%), emeryci (24,5%), starsi (23,3%), rolnicy (21,9%), osoby z wykształceniem podstawowym (20,9%),



mieszkańcy wsi oraz małych miast (16,6%), jak również 17,8% spośród grupy „głęboko wierzących” i 16% z kręgu „systematycznie praktykujących”. Czynnikiem bardzo słabo różnicującym są autodeklaracje wiary i sposób udziału w praktykach religijnych. Można więc przyjąć, że nie tyle względy religijne, ile właśnie uwarunkowania obyczajowe zasadniczo wyznaczają kierunek odpowiedzi respondentów. Warto natomiast podkreślić, że zdecydowanie zarówno kobiety (81,9%), jak i mężczyźni (77,6%) opowiadają się za udziałem dziewcząt w liturgii słowa.

Jeśli chodzi o udział dziewcząt i kobiet w służbie ministranckiej, to więcej jest opinii akceptujących (48,3%) niż odrzucających (40%) taką możliwość, chociaż w polskiej praktyce kościelnej trudno byłoby znaleźć służbę ministrantów, do której należą dziewczęta. Stosunkowo wysoki (10,9%) jest też odsetek osób, które nie deklarują swojego stanowiska. Szczegółowy rozkład opinii uwzględniający cechy położenia społecznego badanych prezentuje tabela 11.

Tabela 11

**Ocena udziału dziewcząt w służbie ministranckiej (dane w %)**

Kategorie zmiennych niezależnych uwzględnionych w badaniach	Wartości najwyższe i najniższe w obrębie danej kategorii	
	tak	nie
Niezdecydowani	69,2	
Głęboko wierzący		50,8
Wiek: 18—24 lata	59,5	
Wiek: powyżej 65 lat		57,5
Praktykujący rzadko	58,2	
Praktykujący systematycznie		45,7
Kupcy, biznesmeni, przedsiębiorcy	57,0	
Rolnicy		52,3
Kawalerowie/panny	55,8	
Owdowiali		60,0
Pracujący w domu	54,3	
Emeryci		56,4
Rodzina z dziećmi	52,8	
Osoby samotne		53,5
Wykształcenie średnie i pomaturalne	52,4	
Wykształcenie podstawowe i niższe		48,7
Mieszkańcy miast 20—100 tys. / wieś	51,8 / 51,4	
Wieś / miasto 20—100 tys.		40,5/40,2
Mężczyźni	50,7	
Kobiety		42,5

Jak widać z rozkładu danych procentowych w tabeli 11, akceptację dziewcząt w służbie ministranckiej wyrażają głównie ludzie młodzi, religijnie niezdecydowani i rzadko praktykujący. Natomiast najbardziej przeciwnie temu są osoby owdowiałe, mające więcej niż 65 lat i będące na emeryturze, osoby samotne i rolnicy. Bardziej mężczyźni (50,7%) niż kobiety (46,1%) są skłonni zaakceptować udział dziewcząt i kobiet w służbie ministranckiej. Większe zaangażowanie religijne zarówno w sensie postaw wobec wiary, jak i uczestnictwa w praktykach religijnych sprzyja sprzeciwowi wobec obecności kobiet w służbie ministranckiej. Prezentowane wyniki badań wskazują więc na stosunkowo silnie ugruntowane w świadomości społecznej przekonania nieakceptujące udziału kobiet w służbie ministranckiej, chociaż trzeba jeszcze raz podkreślić odnotowanie w badaniach postaw przeciwnych, co budzi zrozumiałe zainteresowanie, zwłaszcza w kontekście negatywnych postaw związanych z innymi możliwymi rolami kobiet w czynnościach liturgicznych Kościoła.

Najbardziej przeciwni są Polacy uczestnictwu kobiet w rozdzielaniu komunii św. w kościele (69,3%) oraz roznoszeniu jej chorem do domów (62,8%). Sprzeciwiają się przede wszystkim głęboko wierzący i systematycznie praktykujący, starsi, emeryci i owdowiali oraz same kobiety. Szczegółowy rozkład najważniejszych typów odpowiedzi zawiera tabela 12.

Tabela 12

**Sprzeciw wobec udziału kobiet w rozdzielaniu komunii św.  
w kościele i w domu (dane w %)**

Kategorie zmiennych niezależnych uwzględnionych w badaniach	Wartości najwyższe w obrębie danej kategorii	
	w kościele	u chorego
Emeryci	83,3	79,4
Rolnicy	83,2	79,4
Głęboko wierzący	82,8	75,4
W wieku powyżej 65 lat	81,8	77,4
Owdowiali	80,3	77,0
Praktykujący systematycznie	79,1	74,0
Osoby samotne	77,2	76,3
Wykształcenie podstawowe	75,2	68,7
Mieszkańcy wsi	74,4	68,5
Kobiety	71,4	63,5

W świetle dotychczas zaprezentowanych analiz zaskakuje nie tyle kierunek wpływu cech położenia społecznego na opinie i postawy wobec zaangażowania kobiet w czynności liturgiczne związane z rozdzielaniem komunii św., ile stopień wyrażanego sprzeciwu. Sięga on w przypadkach skrajnych ponad 83% osób należących do poszczególnych kategorii społecznych.

Popierają udział kobiet w rozdzielaniu komunii św. ludzie młodzi, uczący się, lepiej wykształceni, mieszkający w miastach, a przede wszystkim — co jest raczej paradoksalne — niezdecydowani w sprawach wiary (blisko 50%) i niepraktykujący (około 40%).

#### 4. Portret księdza

Kryzys kapłaństwa, desakralizacja ról duchownych, religijność rozwijana poza strukturami Kościoła to tematy bardzo często dzisiaj podejmowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła, teologów i przedstawicieli innych nauk, polityków, organizacje wiernych, media. Polska nie jest tu wyjątkiem. Rozwijane są też badania socjologiczne nad rolą społeczną księdza<sup>39</sup>. Jest to temat społecznie ważny i obrosły rozmaitego rodzaju emocjami, budowanymi zwłaszcza wokół osób i sytuacji skandalizujących, ocierających się o społeczną patologię.

Ksiądz jako rola społeczna i autorytet, jako osobowość i osobistość, jako przywódca religijny wspólnoty wiernych — to zagadnienia, które stanowią przedmiot analiz socjologicznych prezentowanych w tym podrozdziale. Uzyskane wyniki badań są interesującym i ważnym wkładem w budowanie wiedzy o współczesnym Kościele katolickim w Polsce i społeczno-kulturowych funkcjach, jakie pełnią jego duchowni przedstawiciele, o zaufaniu jakim są obdarzani.

Zaufanie jako postawa życiowa człowieka stanowi najważniejszą kategorię organizacji społeczeństwa. Zaufanie do ludzi i do instytucji jest warunkiem tworzenia się życia społecznego i nawiązywania więzi międzyludzkich. Zaufanie jako postawa życiowa w ogóle, a tym bardziej przyjęta wobec świata instytucji i grupy społecznej jest złożonym i wielorako uwarunkowanym procesem psychospołecznym, którego mechanizmy i społeczne skutki nie jest łatwo ubrać w jednoznacznie brzmiące tezy. Dysponując danymi z badań ogólnopolskich, mogę w tym opracowaniu ukazać jedynie pewne aspekty tego złożonego procesu i zjawiska społecznego. Wcześniej podkreślałem, że Polacy cechują się wysokim poziomem zaufania do Kościoła. Zamieszczone w tabeli 13 wyniki badań pokazują natomiast pewne aspekty zaufania świeckich do osób pełniących w Kościele ważne funkcje.

---

<sup>39</sup> Zob. np. J. BANIAK: *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce. Studia i materiały*. Poznań 2000; Z. JONACZYK: *Powołania kapłańskie a środowisko społeczne. Studium socjologiczne na przykładzie archidiecezji poznańskiej. Studia i materiały*. Poznań 1999; K. PAWLINA: *Kandydaci do kapłaństwa Trzeciego Tysiąclecia*. Warszawa 2002; A. POSTAWA: *Uwarunkowania oraz motywy wyboru i formacji powołania kapłańskiego w Towarzystwie Salezjańskim w Polsce. Studium socjologiczno-pastoralne*. Poznań 2004.

Tabela 13

**Zaufanie do duchownych (dane w %)**

Proszę powiedzieć, jakim zaufaniem darzy Pan(i) wymienione osoby i instytucje kościelne	Całkowitym	Ograniczonym	Brak zaufania	Trudno powiedzieć	Brak odpowiedzi
Papież	87,0	9,3	1,3	2,2	0,2
Prymas	52,3	34,0	6,1	7,1	0,5
Biskup Pana(i) diecezji	44,8	32,2	6,6	15,5	0,9
Episkopat Polski	42,0	38,9	7,7	10,4	0,9
Proboszcz w Pana(i) parafii	55,8	29,2	8,2	6,1	0,7
Inni księża w parafii, np. wikary	44,7	32,2	6,5	10,1	6,5
Inna osoba duchowna	5,3	0,5	0,1	—	94,1

Osobą, która cieszyła się w naszym społeczeństwie bezwzględnie najwyższym zaufaniem, był papież Jan Paweł II. W świetle danych zamieszczonych w tabeli można powiedzieć, że skala zaufania, jakim darzona była osoba Ojca Świętego przez wszystkie kategorie społeczne, nie ma porównania z postawami wobec innych osób pełniących ważne funkcje społeczne w Kościele. Całkowite zaufanie do papieża deklarowało 87% badanych i postawa taka dominowała we wszystkich uwzględnianych w badaniach kategoriach usytuowania społecznego respondentów. Wśród „głęboko wierzących” i „systematycznie praktykujących” całkowite zaufanie deklarowało ponad 95% należących do danej kategorii i żadna z osób zakwalifikowanych do tych kategorii nie wskazała odpowiedzi „brak zaufania”. Różnice w wyrażanych poglądach między pozostałymi kategoriami badanych są niewielkie.

Postawa ograniczonego zaufania do papieża również najsilniej korelowała z postawą wobec wiary i udziałem w praktykach religijnych. Deklarowało ją 40,5% „religijnie obojętnych” i 32,3% „niezdecydowanych” w sprawach wiary oraz 29,5% „niepraktykujących”. Była też udziałem bezrobotnych (14,9%), kupców, biznesmenów i przedsiębiorców (14,0%), osób należących do młodszych grup wiekowych: w przedziale 25—34 lat (14,1%) i 18—24 lat (13,3%), mieszkańców małych miast (13,2%), uczących się lub studiujących (12,9%), rozwiedzionych (12,7%), osób stanu cywilnego wolnego (12,6%), z wykształceniem średnim i wyższym (11,8%), mężczyzn (11,4%), kobiet (7,3%).

Papież cieszył się tak wielkim zaufaniem wśród Polaków nie tylko jako namiestnik Chrystusa, najwyższy przedstawiciel Kościoła, ale niewątpliwie ogromne znaczenie miał fakt, że to „nasz papież”, człowiek reprezentujący nasz naród, spokrewniony z nami, którym można się pochwalić i z którego można być dumnym, ponieważ był on niekwestionowanym autorytetem międzynarodowym. Dobrze oddaje sens tej interpretacji wsłuchanie się w wypowiedzi ludzi, którzy wskazując na postać Jana Pawła II, bardzo często właśnie nazywają go „naszym papieżem”, w odróżnieniu od innych papieży, w tym i obecnego Bene-

dykta XVI. Te określenia, zwłaszcza pojawiające się w okolicznościach nieformalnych, można traktować jako odtworzenie zasobów wiedzy podręcznej oraz kryteriów wartościowania w nich zawartych. Stąd wynika też wniosek, że wysoki poziom zaufania i autorytet, jakim obdarzano najwyższy urząd w Kościele, były w dużym stopniu konsekwencją postrzegania osoby Jana Pawła przez pryzmat kultury narodowej i identyfikacji z własną kulturą, a tym samym z jej najwybitniejszym reprezentantem. Jan Paweł II po dziś dzień jest zawsze wskazywany na pierwszych miejscach, obok rodziny<sup>40</sup>.

Trafność takiego kierunku interpretacji uzyskanych wyników badań potwierdzają też rezultaty badań prowadzonych w 2006 roku na próbie reprezentacyjnej obejmującej mieszkańców dziesięciu największych miast polskich<sup>41</sup>, gdy na Stolicy Piotrowej zasiadał już Benedykt XVI. Dominował wówczas pogląd, zgodnie z którym lubimy nowego papieża, bo często wspomina naszego papieża-rodaka i mówi po polsku. Nie przeszkadza nam to, że jest Niemcem. Blisko 15% mieszkańców wielkich miast planowało bezpośrednie spotkanie z Benedyktem XVI podczas jego majowej pielgrzymki do Polski. Głównie byli to mieszkańcy Warszawy, Krakowa i Katowic. Prawie trzy czwarte (73,7%) badanych oceniło „raczej pozytywnie” lub „bardzo pozytywnie” fakt, że Benedykt XVI „próbuję mówić po polsku”. Ciekawe, że najczęściej podkreślali to mieszkańcy Warszawy i Katowic, a stosunkowo rzadko mieszkańcy Lublina i Szczecina, najczęściej osoby z wykształceniem średnim, a najrzadziej z wykształceniem podstawowym. Tylko nieliczni oceniali ten fakt negatywnie (19 osób spośród 1049 badanych). Ponad trzy czwarte badanych (76,5%) podkreślało, że na ich pozytywny stosunek do papieża ma wpływ to, że „często wspomina on Jana Pawła II”. Jedna piąta uważała, że nie ma to znaczenia dla ich stosunku do papieża, a tylko przez 16 osób spośród objętych badaniami fakt ten był oceniany negatywnie. Pozytywne emocje, jakimi ogarniamy postać zmarłego papieża Jana Pawła II, kapitał zaufania, jakim go obdarzamy, został przeniesiony na postać Benedykta XVI, który jest postrzegany jako kontynuator dzieła naszego Wielkiego Rodaka. Przy różnych okazjach wywoływany jest niemiecki kontekst obecnego pontyfikatu. Czasami kryje się za tym aprioryczne założenie, że papież Niemiec, ze względu na historię stosunków polsko-niemieckich, zwłaszcza związanych z wydarzeniami II wojny światowej, może być przyjmowany w Polsce nieprzychylnie. Otóż tylko dla 41 osób spośród badanych fakt, że papież jest Niemcem, ma znaczenie negatywne. Są to osoby albo w przedziale wieku

<sup>40</sup> Badanie „Aktualne problemy i wydarzenia” przeprowadzono w dniach 3—9 września 2009 roku na reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski (1086 osób). Większość (74%) respondentów zgadza się ze stwierdzeniem, że znajomość w życiu osób będących wzorcami do naśladowania jest dla ludzi ważna. Co piąty ankietowany (21%) jest odmiennego zdania. Podaję za: [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 2.10.2009.

<sup>41</sup> MARECO Polska, które przeprowadziło badania dla „Życia Warszawy”, to ośrodek badawczy będący członkiem Gallup International Association — międzynarodowej organizacji zrzesza-

49—59 lat, albo młodzież (15—19 lat). Godzi się podkreślić, że nikt z uczestników badań, których II wojna światowa mogła dotknąć bezpośrednio, nie identyfikuje się z taką postawą. Dla 62,5% mieszkańców wielkich miast nie ma wpływu na stosunek do papieża to, że jest on Niemcem, a dla 28,5% — wręcz przeciwnie — cecha ta pozytywnie kształtuje postrzeganie jego osoby. Taką postawę relatywnie częściej deklarują mieszkańcy Warszawy i Katowic, a najrzadziej — Szczecina i Bydgoszczy. Podobnie zdecydowanie marginalna (16 osób) jest liczba tych, którzy łączą wybór kardynała J. Ratzingera na Stolicę Apostolską z wpływem negatywnym na współczesny obraz Niemców. Polacy w większości (63,5%) uważają, że nie zmienia to ich stosunku do Niemców, chociaż dla blisko 30% badanych pozytywny obraz papieża jest „rzutowany” na pozytywny obraz Niemców. Papież Benedykt XVI nie jest więc postrzegany jako „wielki regulator” stosunków polsko-niemieckich, a jeśli już uznaje się go za takiego, to w znaczeniu zdecydowanie pozytywnym. Trzeba przyznać, że jest to trafna postawa, ponieważ papież z istoty jego roli i funkcji w Kościele pełni swoją misję uniwersalistycznie. Można też mieć nadzieję, że pozytywny obraz papieża będzie wpływał na budowanie i pogłębianie wzajemnych dobrosąsiedzkich stosunków z narodem niemieckim.

Rozkład danych zamieszczonych w tabeli 13 wskazuje na interesującą pozycję proboszcza w tej empirycznej hierarchii zaufania. W kategoriach zaczerpniętych z socjologii komunikacji społecznej można powiedzieć, że proboszcz jako zarządca parafii jest w strukturze Kościoła katolickiego osobą „pierwszego kontaktu”. Jego rola w kształtowaniu postaw i zachowań religijnych oraz obrazu Kościoła jako całości jest pierwszoplanowa, podobnie zresztą jak pierwszoplanowa jest rola parafii w kształtowaniu postaw religijnych i ugruntowaniu wzorów praktyk religijnych.

Człowiek należący do Kościoła i spełniający praktyki religijne może nie mieć kontaktu z innymi duchownymi niż proboszcz, ale z nim w zasadzie musi mieć styczność, czy to przez udział w nabożeństwach kościelnych, czy podczas kolędy lub załatwianie spraw osobistych. Otóż zaraz po papieżu badani wymieniają właśnie proboszcza jako osobę, którą darzą całkowitym zaufaniem (55,8%). Wprawdzie duża jest odległość na skali powszechności zaufania między papieżem a proboszczem, ale fakt, że to właśnie proboszcza badani wymieniają jako osobę, którą darzą pełnym zaufaniem, jest w moim przekonaniu bardzo ważny społecznie, ponieważ postawa taka jest głęboko osadzona w praktyce życia codziennego, które bez przerwy i niejako dotykalnie ją weryfikuje. Zwróćmy też uwagę na inne jeszcze ciekawe zjawisko wynikające z badań. Proboszcz jest też osobą, której w największym stopniu odmawia się zaufania.

---

jącej firmy badawcze z ponad 50 krajów świata. Badania przeprowadzono wśród mieszkańców 10 największych miast w Polsce na próbie 1049 osób, na początku maja 2006 roku.



Taką postawę deklaruje 8,2% respondentów. Jest więc proboszcz rolą społeczną kontrowersyjną, ale też inaczej być nie może, ponieważ ocena jego roli przekładana na deklarowaną postawę zaufania lub braku zaufania nie jest „teoretyczna” i „życzeniowa”, lecz stanowi konsekwencję najczęściej osobistych doświadczeń uczestnictwa w trudnych i łatwych, radosnych i smutnych, podniosłych i „dołujących”, pobożnych i gorszących przejawach życia codziennego miejscowej parafii, której przewodzi proboszcz.

W tabeli 14 przedstawiam dane ukazujące, jak kształtuje się zaufanie do proboszcza w poszczególnych grupach społecznych.

Tabela 14

**Zaufanie do proboszcza a przynależność do kategorii społecznej (dane w %)**

Wybrane kategorie społeczne	Rodzaj deklarowanego zaufania (wartości najwyższe w obrębie poszczególnych kategorii)			
	całkowite	ograniczone	brak zaufania	trudno powiedzieć
Rolnicy	81,9	13,5	2,6	1,9
Wiek: powyżej 65 lat	77,7	15,8	3,4	3,1
Utrzymujący się z emerytury	77,3	16,0	2,8	3,5
Owdowiali	78,5	12,6	4,4	4,4
Głęboko wierzący	73,1	19,9	3,7	3,0
Praktykujący systematycznie	68,9	24,9	2,9	3,2
Mieszkający na wsi	68,5	21,4	6,5	3,4
Wykształcenie podstawowe i niższe	67,1	21,6	7,6	3,4
Rodzina wielopokoleniowa	64,1	28,2	3,0	3,8
Kobiety	57,8	28,9	6,0	6,5
Mężczyźni	53,6	29,6	10,6	5,6

Całkowitym zaufaniem obdarzają proboszcza przede wszystkim rolnicy (81,9%). Zaufanie to jest znacznie wyższe niż wśród mieszkańców wsi (68,5%). Można na tej podstawie wnioskować, iż wysoka pozycja społeczna proboszcza, w nieznacznym stopniu naruszająca wielowiekową trwałość tradycji kulturowej polskiej wsi, jest najmocniejsza w tradycyjnych społecznościach wiejskich zamieszkiwanych przez rolników. Zdecydowanie lepszym określeniem będzie tu pojęcie „chłop”. „Rolnik” bowiem to zawód, a „chłop” to typ mentalności wiejskiej związanej ze wsią jako środowiskiem zamieszkania, z pracą na roli, będącą źródłem utrzymania i życiowym powołaniem. Zwróćmy uwagę na to, że przynależność do środowiska chłopskiego jest zdecydowanie ważniejsza od innych cech usytuowania społecznego uwzględnianych w badaniach. Proboszcz jest najbardziej poważany przez chłopów i Kościół jest w środowiskach chłopskich najsilniej ugruntowany, a zarazem zespolony z rytmemi społeczno-

-kulturowymi życia zbiorowego i indywidualnego. Sprzyjają wysokiej pozycji proboszcza na skali zaufania także inne czynniki społeczne, do których zalicza się starszy wiek, utrzymywanie się z emerytury, wdowieństwo. Ważnym czynnikiem wpływającym na wysoki poziom zaufania do proboszcza jest postawa „głębokiej wiary” i „systematyczne praktyki religijne”, ponadto posiadanie wykształcenia podstawowego oraz pozostawanie w rodzinie wielopokoleniowej. Blisko 58% kobiet i 53,6% mężczyzn obdarza proboszcza całkowitym zaufaniem. Zwróćmy jednak uwagę na to, że mężczyźni równocześnie okazują się najbardziej krytyczni wobec proboszcza, skoro 29,6% swoją postawę wobec niego określa jako „zaufanie ograniczone”, a 10,6% jako „brak zaufania”. Wysokie zaufanie do proboszcza jest więc — w jakimś sensie — bardziej kobiecym niż męskim aspektem życia społecznego Kościoła.

Postawy braku zaufania do proboszcza przede wszystkim jednak wiążą się z obojętnością religijną (43,2%) i religijnym niezdecydowaniem (26,2%) oraz z nieuczestnictwem w praktykach religijnych (37,5%) bądź uczestnictwem sporadycznym (20%). Sprzyja deklarowaniu braku zaufania do proboszcza status cywilny „kawalera, panny” (15,7%), osoby uczącej się lub studenta (15,2%), niemającej więcej niż 24 lata (14%), mieszkającej w dużym mieście (10,3%), należącej do kategorii: kupcy, biznesmeni, przedsiębiorcy (8,8%). Warto odnotować również, że nie ma zaufania do proboszcza także 3,7% głęboko wierzących, 6,6% wierzących, 2,9% systematycznie praktykujących i 8% praktykujących niesystematycznie. Deklaruje brak zaufania do proboszcza także 40% niewierzących i nikt z osób należących do tej kategorii nie wskazał odpowiedzi „zaufanie całkowite”. Podobny kierunek modelowania odpowiedzi respondentów odnotowują analizy deklaracji postaw ograniczonego zaufania do proboszcza.

W świadomości Polaków proboszcz jest więc niewątpliwie najważniejszym po papieżu kościelnym funkcjonariuszem, którego wierni obdarzają bardzo dużym zaufaniem. Może on liczyć przede wszystkim na środowiska chłopskie, starsze wiekiem, niżej wykształcone i religijnie zaangażowane, w nich znajdzie wsparcie i całkowite zaufanie. Im dalej od kategorii wsi, ludzi starszych, osób niżej wykształconych oraz głęboko zaangażowanych religijnie, tym większy jest deklarowany dystans i krytycyzm wobec jego roli społecznej w Kościele.

Kolejne miejsce na skali całkowitego zaufania, jakim wierni obdarzają funkcjonariuszy kościelnych, zajmuje Prymas Polski. Nie jest możliwa pełna analogia w interpretacji pozycji proboszcza i prymasa na skali zaufania. Papież, prymas i proboszcz to oczywiście określone role społeczne ściśle związane z hierarchiczną strukturą Kościoła. Dwie pierwsze z nich mają jednak charakter unikatowy. W danym czasie w Kościele pełni swoją rolę tylko jeden papież, a w Kościele lokalnym — jeden prymas. Ich role wiążą się w nierozzerwalny sposób z cechami osobowości jednostek, które są znane z tytułu, imienia

i nazwiska, z charakteru działalności, z cech osobistych, zalet i wad. W tym znaczeniu pytanie o stopień zaufania do papieża czy prymasa jest w gruncie rzeczy pytaniem o zaufanie do osoby, która tę rolę pełni. Wprawdzie pytanie kwestionariusza wywiadu wskazywało na osobę proboszcza parafii, do której należy respondent, ale przedstawiana opinia o proboszczach oraz o okazywanym im zaufaniu jest rezultatem statystycznego przetworzenia danych i w gruncie rzeczy dotyczy „proboszcza modelowego” z „modelowej parafii”. Podobne uwagi odnoszą się do analizy odpowiedzi na pytanie o zaufanie do biskupa diecezjalnego czy księdza z parafii. Natomiast gdy pytamy o zaufanie do prymasa, to nie sposób oddzielić tego pytania, jak też rezultatów badań, od cech osobowości jednostki, która tę rolę pełni. Zresztą imię i nazwisko prymasa jest powszechnie znane, jak wskazują dane z tabeli 18.

Prymas Polski cieszy się całkowitym zaufaniem ponad 52% badanych, 34% obdarza go „zaufaniem ograniczonym”, ponad 6% nie ma zaufania do niego, a ponad 7% nie ma sprecyzowanego poglądu.

Tabela 15

**Zaufanie do prymasa a przynależność do kategorii społecznej (dane w %)**

Wybrane kategorie społeczne	Rodzaj deklarowanego zaufania (wartości najwyższe w obrębie poszczególnych kategorii)			
	całkowite	ograniczone	brak zaufania	trudno powiedzieć
Owdowiali	80,0	10,4	5,2	3,7
Wiek: powyżej 65 lat	76,0	17,8	2,4	3,4
Rolnicy	75,5	20,0	0,6	3,9
Głęboko wierzący	74,4	17,8	3,0	4,4
Utrzymujący się z emerytury	73,8	19,5	2,1	4,6
Praktykujący systematycznie	67,2	26,7	2,1	4,0
Wykształcenie podstawowe i niższe	62,3	24,8	7,1	5,3
Osoby samotne	62,3	22,8	11,4	3,5
Mieszkający na wsi	59,3	28,6	4,2	7,5
Kobiety	57,1	29,4	4,3	8,6
Mężczyźni	47,1	38,9	8,3	5,4

Do osoby prymasa największe zaufanie mają ludzie starsi, owdowiali, rolnicy, utrzymujący się z emerytury, z wykształceniem podstawowym, samotni, mieszkający na wsi. Istotnym kryterium są też autodeklaracje wiary i stosunek do praktyk religijnych. Głębsze przywiązanie do wiary i częste praktyki religijne sprzyjają postawie zaufania całkowitego do osoby prymasa.

Zwraca uwagę natomiast to, że wśród kategorii społecznych, w których obrębie deklarowane są postawy zaufania ograniczonego, dominują mężczyźni

(38,9%). Kobiety natomiast, mimo że w przeważającym stopniu (57,1%) wyrażają postawę całkowitego zaufania, także w blisko 30% deklarują postawę zaufania ograniczonego, a 8,6% z nich nie precyzuje swego stanowiska, co raczej należałoby łączyć z wątpliwościami i niezdecydowaniem powiększającym kategorię „brak zaufania”. Najwyraźniej ten typ postawy jest obecny wśród osób samotnych. Jednak największy odsetek osób deklarujących brak zaufania do prymasa charakteryzuje niepraktykujących (39,8%) i niewierzących (66,7%). Sprzyja odmowie zaufania środowisko dużego miasta (10,1%), przynależność do kategorii kupców, biznesmenów i przedsiębiorców (10,5%), status bezrobotnego (9,8%).

Prymas Polski oprócz funkcji ściśle kościelnych pełni również ważne funkcje społeczne i polityczne. Reprezentuje Kościół katolicki wobec władz państwowych i jest autorytetem moralnym w sprawach społeczno-politycznych. Postawa zaufania do Prymasa Polski z pewnością obejmuje wszystkie wymienione obszary jego obecności w życiu narodu.

Tak zarysowana pozycja prymasa w Kościele polskim będzie raczej podlegała „instytucjonalnemu” ograniczaniu, a to za sprawą nowych regulacji prawnych przyjętych przez polski Episkopat, które rozdzieliły rolę prymasa oraz przewodniczącego Episkopatu, przypisując prymasowi rolę strażnika grobu św. Wojciecha. Można jednak postawić tezę, że szczególna pozycja prymasa w polskim Kościele w okresie od uzyskania niepodległości w roku 1918 wyrosła nie tylko z uregulowań prawnych, ale głównie z cech osobowości postaci, które tę funkcję w polskim Kościele pełniły. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że kardynała Stefana Wyszyńskiego powszechnie honoruje się zaszczytnym tytułem „prymasa tysiąclecia”, niosącym ogromny ładunek emocjonalny i treści symboliczne<sup>42</sup>.

Podobne rozkłady odpowiedzi respondentów uwzględniające społeczno-demograficzne cechy ich usytuowania w strukturze społecznej odnoszą się również do charakterystyki postaw zaufania do biskupa diecezjalnego, Episkopatu Polski oraz innych księży. Warto jednak zwrócić uwagę, że w tych przypadkach „zaufanie całkowite” wyraża mniej niż połowa badanej zbiorowości, co zwłaszcza dotyczy Episkopatu (42%). Pełniej ilustrują to dane zamieszczone w tabelach 16 i 17.

Zestawione w tabeli 17 dane procentowe pozwalają na sformułowanie wniosku, iż najsilniej różnicują postawy zaufania do duchownych autodeklaracje wia-

<sup>42</sup> Prymas kardynał Stefan Wyszyński uchodził za symbol najlepszych tradycji narodowych i niepodległościowych. W trudnych czasach PRL-u w świadomości społecznej był postrzegany też jako symbol niezawisłej władzy. Znany jest mi epizod z uroczystości milenijnych, jakie odbywały się w Poznaniu w 1966 roku. Gdy w sobotę, przed niedzielnymi uroczystościami na Ostrowiu Tumskim, w godzinach wieczornych prymas S. Wyszyński przybył na nabożeństwo do fary na poznańskim Starym Rynku, dały się słyszeć gromkie głosy: „niech żyje kardynał Wyszyński, król Polski”, wielokrotnie powtarzane przez niemieszczące się w przestrzeni kościoła tłumy ludzi wypełniające staromiejskie uliczki.

Tabela 16

**Zaufanie do biskupa diecezjalnego a przynależność do kategorii społecznej (dane w %)**

Wybrane kategorie społeczne	Rodzaj deklarowanego zaufania (wartości najwyższe w obrębie poszczególnych kategorii)			
	całkowite	ograniczone	brak zaufania	trudno powiedzieć
Wiek: powyżej 65 lat	67,1	18,5	3,1	9,9
Głęboko wierzący	66,0	20,5	2,0	10,4
Rolnicy	65,2	20,6	1,9	12,3
Owdowiali	64,4	24,4	3,0	7,4
Utrzymujący się z emerytury	63,1	22,0	3,5	10,6
Praktykujący systematycznie	58,8	28,5	2,2	10,1
Rodzina wielopokoleniowa	52,6	27,8	3,4	15,0
Wykształcenie podstawowe i niższe	51,7	25,5	6,4	15,4
Mieszkający na wsi	51,2	26,8	5,0	16,7
Kobiety	47,5	31,2	4,2	15,9
Mężczyźni	41,9	33,2	9,2	15,0

Tabela 17

**Brak zaufania do duchownych (dane w %)**

Wybrane kategorie społeczne	Wartości najwyższe w obrębie poszczególnych kategorii		
	biskup diecezjalny	Episkopat Polski	inni księża w parafii
Mężczyźni	9,2	10,4	7,6
Kobiety	4,2	5,3	5,5
Rozwiedzeni	20,0	20,0	14,5
Rodzina niepełna	13,0	15,0	9,0
Wykształcenie wyższe	7,6	8,4	7,2 (średnie)
Kupcy, biznesmeni, przedsiębiorcy	8,8	12,3	8,0 (inteligencja, urzędnicy, wolne zawody)
Mieszkańcy dużych miast	9,9	12,8	14,1 (miasto 20—100 tys.)
Uczący się / studiujący	10,5	12,3 (bezrobotni: 12,4)	13,5
W wieku 18—24 lat	10,4	10,8 (25—34 lat: 11,0)	11,8
Niewierzący	46,7	53,3	40,0
Niepraktykujący	38,6	40,9	36,4

ry i zakres uczestnictwa w praktykach religijnych. Osoby deklarujące się jako niewierzące albo niezdecydowane w sprawach wiary, niepraktykujące lub rzadko uczestniczące w praktykach religijnych zdecydowanie częściej odmawiają zaufania osobom duchownym jako przedstawicielom kościelnych instytucji.

Brak zaufania do biskupa diecezjalnego, Episkopatu Polski czy innych księży pracujących w parafii wyrażają często także osoby rozwiedzione (20%) oraz żyjące w rodzinach niepełnych, najczęściej są to matki samotnie wychowujące dzieci. Można hipotetycznie przyjąć, że głównym źródłem takich postaw są kontrowersje wokół stanowiska Kościoła w kwestii rozwodów, małżeństw niesakramentalnych i w innych sprawach związanych z doktryną religijno-moralną Kościoła katolickiego, która akurat w tych środowiskach wydaje się w dużym stopniu nieakceptowana.

Również ludzie młodzi, uczący się i studiujący, lepiej wykształceni, przedstawiciele zawodów inteligenckich i biznesmeni, mieszkający w dużych miastach częściej wyrażają brak zaufania do osób duchownych jako kościelnych funkcjonariuszy. Są to środowiska w swoich postawach życiowych bardziej zorientowane na akcentowanie autonomicznej roli jednostki, niełatwo podporządkowujące się instytucjonalnym autorytetom, silniej zlaicyzowane i lepiej zaadaptowane do zsekularyzowanej rzeczywistości kulturowej.

### Znany papież i nieznaną biskup

Kościół jako wspólnota bardzo wyraźnie akcentuje rolę indywidualnych przywódców religijnych, a zakres znajomości ich działalności, tytułu, imienia i nazwiska można uznać za socjologicznie ważny wskaźnik integracji z religijną społecznością. Wyniki naszych badań pozwalają stwierdzić powszechną znajomość imienia najwyższego dostojnika Kościoła — papieża Jana Pawła II. Postać papieża jest tak szeroko znana, również poza sferą działalności Kościoła, że powszechną znajomość imienia papieża można uznać za oczywistość niebudzącą wątpliwości ani niewymagającą wyjaśnienia. Raczej dziwi odsetek osób, które przyznają, że nie znają imienia papieża. Zaskakuje też odnotowana w badaniach skala nieznaności imienia i nazwiska biskupa diecezji. Biorąc pod uwagę, że w kościołach często czytane są różne listy czy komunikaty podpisywane imiennie przez biskupa diecezjalnego, można by się spodziewać powszechniejszej znajomości tej osoby. Polacy znają papieża, ale nie znają swojego biskupa.

Zaraz po papieżu, osobą najbardziej znaną z imienia i nazwiska jest Prymas Polski. Można tu przywołać trafną opinię ks. W. Zdaniewicza, który w komentarzu do innych badań podejmujących także kwestie znajomości imienia i nazwiska ważnych osób w Kościele napisał: „Osoba ks. Prymasa jest często nagłaśniana medialnie, stąd może tak duża znajomość [92,3% — W.Ś.] jego na-



Tabela 18

**Znajomość nazwiska duchownych (dane w %)**

Proszę wymienić:	Zna	Nie zna	Brak odpowiedzi
Imię papieża	96,4	3,5	0,1
Nazwisko prymasa	81,3	18,5	0,2
Nazwisko biskupa Pana(i) diecezji	50,6	48,0	1,4
Nazwisko proboszcza Pana(i) parafii	57,8	39,6	2,6

zwiska niezależnie od cech demograficzno-społecznych respondentów. Jest to więc znajomość osoby urzędowej, przedstawiciela instytucji Kościoła”<sup>43</sup>.

Stosunkowo mało respondentów zna nazwisko proboszcza parafii. Zdecydowanie częściej potrafią je wymienić ludzie „głęboko wierzący” (73,4%) i „systematycznie praktykujący” (70,9%). Nieco częściej nazwisko proboszcza znają kobiety (58,7%) niż mężczyźni (56,9%), mieszkańcy wsi (65,5%), rolnicy (63,9%), emeryci (63,1%), ludzie w wieku 50—64 lat (63%), osoby pozostające w związkach małżeńskich (61,6%), żyjący w rodzinach wielopokoleniowych (61,5%), z wykształceniem zasadniczym zawodowym (60,1%).

Znajomość lub nieznajomość nazwiska proboszcza parafii nie musi być jednak traktowana jako wskaźnik integracji społeczności parafialnej. W polskim Kościele przyjął się w niektórych diecezjach i parafiach zwyczaj prezentowania osoby duchownego przez podanie jego imienia, z pominięciem nazwiska. Trudno wtedy oczekiwać, że wierni będą pamiętali nazwisko proboszcza, które w zwykłej praktyce duszpasterskiej nie istnieje.

Tabela 19

**Nieznajomość nazwiska duchownych a cechy usytuowania społecznego badanych (dane w %)**

Wybrane kategorie społeczne	Wartości najwyższe w obrębie danej kategorii społecznej			
	papież	Prymas Polski	biskup	proboszcz
1	2	3	4	5
Mężczyźni	3,9	17,1	48,1	40,8
Kobiety	3,2	19,8	48,0	38,5
Rozwiedzeni	6,7 (owdowiali)	27,7 (kawaler / panna)	61,8	54,5
Rodziny niepełne	7,0	21,4 (rodziny wielopokoleniowe)	55,0	51,8 (osoby samotne)
Wykształcenie podstawowe i niższe	6,2	25,5	57,7	41,4

<sup>43</sup> W. ZDANIEWICZ: *Zaufanie do osób kościelnych oraz opinie o księżach*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich...*, s. 174.

cd. tab. 19

1	2	3	4	5
Rolnicy	7,7	27,7	63,9	41,2 (kupcy, biznesmeni, przedsiębiorcy)
Miasto do 20 tys.	4,9	24,0 (wieś)	56,1	50,7
Uczący się / studiujący	5,7 (bezrobotni, emeryci)	34,5	64,4 (bezrobotni)	49,1
Wiek: 18—24 lat	4,1 (powyżej 65 lat)	31,5	57,7	46,6

Nieznajomość nazwiska przedstawicieli Kościoła hierarchicznego jest silnie powiązana z niskim wykształceniem i zamieszkiwaniem w małym miasteczku (do 20 tys. mieszkańców). Właśnie w obrębie tych kategorii społecznych największe są odsetki osób nieznających nazwisk biskupa, proboszcza i papieża. Wyjątek dotyczy Prymasa Polski, którego nazwisko najmniej znane jest wśród rolników, ci zaś za to znają swego proboszcza.

Stosunkowo wysoką nieznajomością nazwisk duchownych charakteryzują się też emeryci oraz osoby uczące się i studiujące. Spośród nich 34,5% nie wie, jak nazywa się prymas, a 49,1% — jak brzmi nazwisko proboszcza. Można tę sytuację tłumaczyć postawami obojętności religijnej i dystansem wobec spraw publicznych.

### Postawy księży i wiara świeckich

Kościół jako wspólnotę wierzących tworzą dwa stany: świeccy i duchowni. Duchowni z istoty swej roli religijno-społecznej są przewodnikami we wspólnotcie. Ich postawa, świadectwo życiowe, ma być przykładem do naśladowania i umacniania się w wierze. „Drogi niewiary” często rozpoczynają się właśnie na ścieżkach utraty zaufania do duchownych, którzy sprzeniewierzyli się swojemu powołaniu. Jest to jeden z najbardziej drażliwych i kontrowersyjnych problemów obecności Kościoła we współczesnym świecie.

Pytanie kwestionariusza dotyczyło wprost sytuacji takiego sprzeniewierzenia się roli duchownego wskutek jego niemoralnego życia. Wyniki prezentuje tabela 20.

Negatywne postawy duchownych nie mają bezpośredniego wpływu na wiarę religijną Polaków. Blisko 40% badanych zdecydowanie nie łączy swojej wiary

Tabela 20

**Niemoralność księży i wiara świeckich**

Czy niemoralne życie księdza miałyby wpływ na Pana(i) wiarę?	Procent
Zdecydowanie tak	15,5
Raczej tak	14,5
Raczej nie	26,4
Zdecydowanie nie	39,8
Trudno powiedzieć	3,5

z negatywną oceną postawy duchownych. Jeśli dołączyć do tej wielkości także tę grupę, która wyraża ocenę bardziej umiarkowaną, jakby warunkową, to okazuje się, że postawy wiary dwóch trzecich badanych (66,2%) ukształtowane są w taki sposób, że nie są one uzależnione od „niemoralnego życia” duchownych. Zagadnienie kształtowania postaw wiary i socjalizacji religijnej nie stanowią przedmiotu tego opracowania. Jego wyniki są jedynie przesłanką wnioskowania, że przekonania religijne większości Polaków pozostają w pewnej niezależności od negatywnych przykładów, jakich mogą dostarczać duchowi przewodnicy religijnej wspólnoty. Trudno jednak założyć, że umysły polskich katolików są całkowicie immunizowane na niekiedy natarczywe i systematycznie w mediach eksponowane wydarzenia z życia Kościoła i duchownych, które akcentują rozmaitego rodzaju dewiacje i postawy patologiczne. Indywidualne wydarzenia skandalizujące, na skutek ich oprawy medialnej oraz powtarzalności, tworzą w odbiorcach kultury masowej kalki myślenia i emocjonalnych odniesień, sprzyjające ujęciom typizującym i uogólniającym. Zakorzeniony w mentalności społecznej uogólniony negatywny stereotyp duchownego i Kościoła służy jako swoisty przewodnik po lokalności, tworząc standardy ocen łatwo aktualizujące się w treściach indywidualnych spostrzeżeń oraz doświadczeń. Efektywność tego wpływu trzeba mierzyć w dłuższej perspektywie czasowej i łączyć z szerszymi przemianami kulturowymi sprzyjającymi zjawisku marginalizacji roli religii i Kościoła. Jednym ze skutków może być obniżenie poziomu zaufania do tak stygmatyzowanych osób duchownych i pełniących przez nie ról społecznych, co przyspieszyć może procesy „emigracji z Kościoła”.

W tabeli 21 zamieszczone zostały dane pokazujące, jak postawy religijne świeckich w obliczu negatywnego przykładu życia duchownych modelowane są przez społeczno-demograficzne cechy usytuowania badanych w strukturze społecznej.

Relatywnie najwyższy poziom niezależności własnej religijności od negatywnych przykładów zaczerpniętych z życia duchownych deklarują osoby mające wykształcenie wyższe (50,4%) oraz należące do grupy inteligencji (49,3%), głęboko wierzące (48,5%), mieszkające w dużych miastach (45,8%) i systematycznie praktykujące (43,1%).

Tabela 21

**Postawy religijne świeckich a niemoralne zachowania duchownych (dane w %)**

Wybrane kategorie społeczne	Wartości najwyższe w obrębie danej kategorii społecznej	
	zdecydowanie tak	zdecydowanie nie
Mężczyźni	15,3	36,7
Kobiety	15,7	42,7
Rozwiedzeni	25,5	40,0
Wykształcenie zasadnicze / wyższe	16,1	50,4
Robotnicy / inteligencja	16,3	49,3
Miasto do 20 tys. / miasto powyżej 100 tys.	21,0	45,8
Renciści / pracujący zawodowo	21,7	42,2
Wiek: 50—64 lata	18,5	43,6
Obojętni religijnie / głęboko wierzący	32,4	48,5
Praktyki niesystematyczne / praktyki systematyczne	32,4	43,1

Natomiast najsilniej łączą własną religijność z przykładami życia duchownych obojętni religijnie (32,4%) i praktykujący niesystematycznie (32,4%), rozwiedzeni (25,5%), renciści (21,7%), mieszkańcy małych miast (21%). W tych właśnie środowiskach przykłady „niemoralnego życia księdza” najczęściej mogą wpływać na indywidualną religijność ich mieszkańców.

### Ksiądz: powiernik czy zachłanny materialista?

Tytuł tej części rozdziału wskazuje na dwie opozycyjne względem siebie postawy wobec katolickiego księdza i sposoby oceny jego działalności, które są obecne w odnotowanych w naszych badaniach wskazaniach pozytywnych i negatywnych cech księdza. Szczegółowy rozkład procentowy wypowiedzi zawierają tabele 22 i 23. Postać księdza jest opisywana zarówno za pomocą cech pozytywnych, jak i negatywnych, ale warto podkreślić, że — po pierwsze — liczba wymienianych cech pozytywnych jest wyższa niż cech negatywnych, po drugie — cechy pozytywne są wyraźniej eksponowane, w tym znaczeniu, że większa liczba badanych je wymienia, a po trzecie — ponad jedna piąta badanych podkreśla, że nie znajduje u księży cech, które „nie podobają się”, i 9% deklaruje, że „nie wie”, jakie to są cechy. W portrecie księdza przeważają więc zdecydowanie cechy pozytywne nad negatywnymi.

Ksiądz powinien być powiernikiem, czyli człowiekiem, którego można obdarzyć zaufaniem, który potrafi wysłuchać, zrozumieć problemy, z jakimi ludzie do niego przychodzą, podpowiedzieć dobrą radą, jak postępować, powinien być

Tabela 22

**Pozytywne cechy księdza**

Proszę wymienić te cechy, które Pan(i) ceni najbardziej u księży, z którymi ma Pan(i) kontakt?	Procent
Komunikatywność, otwartość, umiejętność słuchania, służenie dobrą radą, zrozumienie	34,1
Uczciwość, szczerość, sprawiedliwość, zaufanie	17,8
Życzliwość, serdeczność, dobroć, przyjazność	17,4
Oddanie sprawom parafii i parafian	13,1
Religijność, ksiądz z powołania	11,6
Skromność, wrażliwość, spokój wewnętrzny	5,7
Gospodarność, zaradność, oszczędność, dobry organizator	5,5
Dobry mówca	4,9
Mądrość, posiadanie dużej wiedzy	4,7
Pogoda ducha, poczucie humoru	3,6
Brak kontaktu z księdzem	2,5
Wysoka kultura osobista, grzeczny, uprzejmy	1,3
Nie wiem	5,5
Inne	16,3

Tabela 23

**Negatywne cechy księdza**

Jakie są cechy znanych Panu(i) księży, które się Panu(i) nie podobają	Procent
Brak cech negatywnych	21,0
Materializm, rozrzutność, skąpstwo, pazerność, wyzysk, zachłanność	16,6
Pycha, zarozumiałość, apodyktyczność, wywyższanie się, egoizm	11,1
Nie wiem	9,0
Obojętność, lekceważenie ludzi, oziębłość, brak zrozumienia	6,7
Mieszanie się do polityki	5,8
Hipokryzja, zakłamanie	5,7
Nadużycia seksualne, rozwiązłość	3,4
Hazard, pijaństwo, hulanki	2,1
Brak kontaktu z księdzem	1,6
Inne	22,0

otwarty na potrzeby drugiego człowieka, ale też na różne sposoby myślenia, różne doświadczenia. Tak wyobraża sobie księdza ponad jedna trzecia badanych. Blisko 18% badanych wymienia wśród pożądanych cech osobowości księdza uczciwość, szczerość, sprawiedliwość, zaufanie. Prawie tyle samo dodaje: życzliwość, serdeczność, dobroć, przyjazność. Gdyby szukać jakiegoś

prostego określenia syntetyzującego wszystkie wymienione cechy, to, korzystając z kolokwializmu, można by powiedzieć, że „ksiądz ma być ludzki”. Niczego niezwykłego ludzie od księdza nie oczekują, podoba im się w nim to, że „jest ludzki”. Podobne znaczenie, dopełniające obrazu „ludzkiego księdza”, mają cechy wymienione w tabeli 22 na dalszych pozycjach. Zwróćmy też uwagę, że tylko w dwóch przypadkach respondenci wymieniają cechy, które bezpośrednio wiążą się z rolą księdza jako funkcjonariusza Kościoła. W kreślonym portrecie 11,5% badanych uważa, że ksiądz powinien być religijny, pobożny, to znaczy powinien być księdzem z powołania, a 13,1% oczekuje, że będzie „oddany sprawom parafii i parafian”. Natomiast najbardziej przeszkadzają i zasługują na negatywne oceny: skąpstwo, rozrzutność, pazerność, wyzysk, zachłanność, materializm (16,6%), pycha, zarozumiałość, apodyktyczność, wywyższanie się, egoizm (11,1%).

W tabeli 24 prezentują korelacje między pozytywnym i negatywnym obrazem księdza a cechami społeczno-demograficznymi badanych.

Tabela 24

**Portret księdza a cechy społeczne badanych (dane w %)**

Wybrane kategorie społeczne	Wartości najwyższe w obrębie danej kategorii	
	ksiądz powiernik	ksiądz materialista
Mężczyźni	30,7	19,3
Kobiety	37,2	14,1
Kawaler / panna	37,9	18,4
Rodzina mała / wielodzietna	36,9	17,5
Wykształcenie średnie	41,3	18,6
Inteligencja / biznesmeni	41,8	24,6
Duże miasto	33,9	19,1
Studiujący / bezrobotni	44,4	18,1
Wiek: 25—34 lat	32,9	20,0
Głęboko wierzący / niewierzący	37,0	26,7
Praktykujący niesystematycznie / niepraktykujący	36,1	28,4

Pożądaną rolę księdza jako powiernika akcentuje się przede wszystkim w środowisku uczących się i studiujących (44,4%), inteligencji, urzędników i ludzi wolnych zawodów (41,8%) oraz mających wykształcenie średnie (41,3%), a negatywne cechy księdza materialisty eksponuje się przede wszystkim w środowiskach ludzi niewierzących (26,7%) i niepraktykujących (28,4%) oraz biznesmenów, kupców i przedsiębiorców (24,6%).



Prezentowane w tej części badania ujęte były w planie socjologicznym i skupiały się głównie na kulturowo uwzorowanych przykładach praktyk religijnych i stosunku do Kościoła jako instytucjonalnej i wspólnotowej postaci życia społecznego, na roli księdza i zaufaniu do instytucjonalnych wymiarów życia religijnego. Analiza wyników pozwala na sformułowanie kilku wniosków.

Polacy są religijni i masowo deklarują swoją przynależność do Kościoła katolickiego.

Wobec innych grup wyznaniowych, zwłaszcza chrześcijańskich, Polacy przyjmują postawę obojętności lub umiarkowanej przychylności.

Polacy deklarują zaufanie do Kościoła katolickiego, chociaż w przypadku dużej części społeczeństwa jest to „zaufanie ograniczone”.

Kościół katolicki jest przede wszystkim pojmowany jako instytucja i wspólnota religijna o celach sakralnych, nienależących do porządku świata świeckiego. Szczególnie akcentowana jest wspólnotowa wizja Kościoła, podkreślana zwłaszcza przez ludzi wierzących i systematycznie praktykujących.

Kościół jest najsilniej osadzony w środowisku ludzi starszych, rolników, emerytów, owdowiałych, słabiej wykształconych, mieszkających na wsi. Jest przez te środowiska najbardziej akceptowany w dotychczasowej, utrwalonej efektywną socjalizacją religijną formule swej działalności. Są to jednocześnie środowiska społeczno-kulturowe najmniej gotowe zaakceptować zmiany w kulturowych wzorach praktyk religijnych, które naruszają dotychczasowe wyobrażenia i przyzwyczajenia.

Większość Polaków przywiązana jest do tradycyjnego podziału świata na sfery *sacrum* i *profanum* oraz do utrwalonych sposobów komunikowania się między nimi. Postawy takie nie sprzyjają łatwej akceptacji zmian we wzorach praktyk religijnych, ponieważ naruszają one przekonania o odwiecznych i świętych zasadach ładu społecznego.

Nie ma szerokiego przyzwolenia społecznego dla większej obecności kobiet w liturgii kościelnej, co zwłaszcza podkreślają te środowiska społeczne, w których Kościół znajduje najgłębsze zdomowienie.

Tożsamość Kościoła, ubrana w tradycyjny, historią i obyczajowością legitymizowany kostium kulturowy praktyk religijnych, jest silnie podtrzymywana w procesach kościelnej socjalizacji religijnej. Przemiany tożsamości kulturowej Kościoła w Polsce trzeba łączyć z dyfuzją kulturowych wzorów praktyk religijnych i uczestnictwa w życiu Kościoła, nadchodzącą z kręgu Europy Zachodniej, jako skutek swobodnej i wzrastającej liczebnie migracji ludnościowej, zarówno o charakterze pracowniczym, osiedleńczym, jak i turystycznym czy pielgrzymkowym. Nowe wzory religijnego uczestnictwa znajdują szybsze zdomowienie w środowiskach ludzi młodych, lepiej wykształconych, z dużych miast, dla których religijność jest „wyborem” a nie „losem”.

Polscy katolicy ufają przede wszystkim papieżowi i proboszczowi. Polacy znają papieża, ale nie znają swojego biskupa.

Nagane postawy i zachowania duchownych nie mają bezpośredniego wpływu na wiarę religijną większości Polaków, chociaż mogą przyczyniać się do utraty zaufania i przyspieszenia procesów „emigracji z Kościoła”.

Silniejsza jest emocjonalna zależność między negatywnymi postawami księży a religijnością wiernych w środowiskach ludzi religijnie obojętnych i praktykujących niesystematycznie, wywodzących się spośród mieszkańców wsi i małych miast, słabiej wykształconych, rencistów, rozwiedzionych.

W kreślonym portrecie modelu księdza w małym stopniu eksponowane są akcenty religijne, związane z jego rolą liturgiczną, charytatywną czy kaznodziejską. Silnie natomiast uwidaczniają się cechy osobowości, które można objąć syntetycznym określeniem: ksiądz powiernik. W pewnym sensie nakreślony portret przedstawia „zdesakralizowanego księdza” o „ludzkim obliczu”.



## Rozdział VI

### Parafia miejscem spotkania czy kościelną administracją (na przykładzie diecezji radomskiej)

Parafia, w pewnym sensie podobnie jak rodzina, jest podstawową grupą społeczną skupiającą ludzi należących do Kościoła. Można też przez analogię do studiów nad rodziną powiedzieć, że w parafii jak w soczewce przełamują się społeczne problemy makrostruktur społecznych, nie tylko Kościoła, ale i całej społeczności, w której Kościół jest obecny. Makrospołeczne i kulturowe procesy wpływają na rzeczywistość społeczną parafii — jej funkcje i struktury. Jednocześnie parafia jako podstawowa forma obecności Kościoła w społeczeństwie kształtuje określony typ osobowości społecznej swoich członków, wpisując w ich postawy i zachowania wartości religijne, wzory zaangażowania kościelnego, stosunek do religii i Kościoła, do spraw społecznych i form uczestnictwa w życiu.

Wpływ makrostruktur społecznych na życie parafii najpełniej wyraża się poprzez zasady organizacji życia kościelnego i religijnego (praktyk religijnych), stanowione przez Stolicę Apostolską. Zapewniają one uniwersalność życia religijnego Kościoła w rozmaitych konstelacjach społecznych, kulturowych, politycznych. Dzięki tym regulacjom katolik, uczestnicząc w obowiązkowych praktykach religijnych, bez względu na to, w której parafii je spełnia, może doświadczyć powszechności Kościoła. Ilustracją takich „makrostrukturalnych” regulacji jest możliwość uczestnictwa we mszy św. niedzielnej w sobotnie wieczory. Oczywiście przykładem najbardziej podstawowym dla życia Kościoła i parafii są obowiązujące w całym Kościele, a więc i w każdej parafii, zasady organizacji kultu, doktrynalne zasady wiary czy teksty liturgiczne stanowiące treść mszału. Ale — w perspektywie socjologicznej — warto wskazać również na „pozakościelne” makrostrukturalne uwarunkowania życia

parafii. Do nich z pewnością zaliczyć można kondycję gospodarki krajowej, regionalnej, strukturę demograficzną społeczeństwa, ustrój polityczny reglamentujący, wspierający lub obojętny wobec działalności Kościoła, a w szczególności parafii, strukturę konfesyjną danego społeczeństwa zapewniającą Kościołowi i parafii „społeczne przywileje” wynikające z homogeniczności wyznaniowej czy też sytuujące Kościół i parafię w statusie mniejszości wyznaniowej, a nawet diaspory. W Polsce, dla przykładu, dużym problemem społecznym wielu parafii jest dynamika procesów demograficznych sprzyjających szybkiemu starzeniu się społeczeństwa, pogłębiona procesem emigracji zarobkowej, modnej zwłaszcza wśród młodszych kategorii ludności, podczas gdy na przykład we Francji główny problem parafii wiąże się z radykalnym osłabieniem praktyk religijnych, jak również z brakiem księży, którzy mogliby obsłużyć kościoły<sup>1</sup>.

Parafia, oprócz rodziny, należy do pierwszych środowisk socjalizacji religijnej. W jakimś stopniu wpisuje się w typ socjalizacji pierwotnej, co ma miejsce zwłaszcza w środowiskach mniejszych, o niskiej migracji i mobilności społecznej, gdzie tradycja i międzypokoleniowy przekaz wartości przebiegają w zbliżonych warunkach społecznych. Ale nawet w środowiskach dużych, pluralistycznych i heterogenicznych rola parafii jako miejsca socjalizacji religijnej jest znacząca. Oprócz chrztu, który zwykle odbywa się w parafialnym kościele, tu także ma miejsce przygotowanie do przyjęcia innych sakramentów. Zwłaszcza przygotowanie do I Komunii Świętej ma ważny udział w procesie socjalizacji religijnej nie tylko dzieci, ale również dorosłych, a przede wszystkim rodziców uczestniczących w katechezach poprzedzających te uroczystości. Jest to okoliczność, która stwarza okazję do nawiązania, może odbudowania lub intensyfikacji, więzi z religijnością i kościołem parafialnym. Wprawdzie socjologzy formułują też wnioski, że obrzędy pierwszokomunijne, szczególnie w obecnej formie ich skomercjalizowania, są fazą graniczną w intensywności zaangażowania religijnego, po której zwykle następuje jego osłabienie, ale trudno odmówić

---

<sup>1</sup> A. NAPIÓRKOWSKA: *Francuskie katedry na sprzedaż*. „Na francuskiej stronie internetowej eBay ukazała się ostatnio oferta o zaskakującej treści — informuje „Gazeta Wyborcza”. — »Szukam chętnego do kupienia kaplicy z XVII wieku o powierzchni 450 metrów kwadratowych« — oferował Pierre Galy-Gasparrou, mer miasteczka Massat we Francuskich Pirenejach. I nie mniej zaskakująca cena wyjściowa — 1 euro. Mimo to chętnych na nabycie kaplicy brak. »Wiem, że sprzedaż jest niemożliwa, ale w Massat są cztery kościoły, 787 mieszkańców i ani jednego księdza — tłumaczy mer — w kaplicy, którą wystawiłem na sprzedaż, msza było po raz ostatni odprawiana w 2005 roku«. Sytuacja Kościoła katolickiego we Francji z roku na rok staje się trudniejsza [...]. Brak powołań kapłańskich jest równocześnie odpowiedzią na brak potrzeb duchowego rozwoju u Francuzów. Choć we Francji brak wiernych i kapłanów, nie brakuje kościołów [...]. Merowie francuscy znajdują się w sytuacji bez wyjścia. Mimo że wiele świątyń jest w opłakanym stanie, Francuzi, nawet jeżeli nie praktykują, nie wyobrażają sobie swojego miasta bez miejsca, w którym zostali ochrzczeni czy też wzięli ślub”. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 17.09.2009.

słuszności stwierdzeniu, że jest to wydarzenie, które stwarza warunki włączenia się w rytmy życia społeczności parafialnej. Odrębnym zagadnieniem są właśnie konsekwencje tego zaangażowania, ich znaczenie dla osobistej religijności i form religijnej aktywności. Również później, szczególnie w wieku szkolnym, niekiedy akademickim, i jeszcze później w okresie starości parafianie uczestniczą w zorganizowanym życiu religijnym, przybierającym rozmaite formy aktywności społecznych inspirowanych wartościami religijnymi (ochronki, kolonie młodzieżowe, wędrowki turystyczne, pielgrzymki, parafialne biblioteki, przytuliska dla bezdomnych, zorganizowana pomoc osobom starym i niepełnym itd.).

Pierwszy i rzeczywisty kontakt z Kościołem jako instytucją, z jego administracją i „kościelnymi funkcjonariuszami” ma miejsce zwykle w parafii. Tu Kościół, jako wspólnota wiary, w sensie socjologicznym aktualizuje się i weryfikuje, potwierdza „uniwersalność” swojego religijnego przesłania lub je relatywizuje, a nawet mu się sprzeniewierza. Podkreślenie podstawowej roli parafii w socjalizacji religijnej łączy się z przyjętą hipotezą, że doświadczenie parafii obecne w biografii katolika ma wpływ na sposób, w jaki postrzega on cały Kościół. Nawiązując do terminologii wprowadzonej w latach czterdziestych XX wieku z zakresu komunikowania społecznego, można powiedzieć, że parafia jako środowisko społeczne pełni funkcję selektywno-interpretacyjną wobec treści docierających do człowieka z otoczenia zewnętrznego, a dziś można powiedzieć: z kultury masowej rozpowszechnianej przez elektroniczne środki przekazu.

Doświadczenia własnej parafii pozwalają na selekcję treści o Kościele i religii, o duchownych i ludziach wierzących, czyli tego, czym współczesny człowiek jest „bombardowany”, i umożliwiają ocenę z punktu widzenia aprobowanego systemu wartości. Parafia jest też środowiskiem, na którym skupia się uwaga ludzi niezwiązanych z Kościołem, a jak pokazuje historia najnowsza Polski, w sytuacjach społecznie i politycznie złożonych parafia może wziąć na siebie zadanie kreowania „przestrzeni wolności” dla praktyk socjalnych, kulturalnych, społecznych, politycznych czy gospodarczych.

Rolę duchownych, zwłaszcza księży parafialnych, można przyrównać do roli „liderów opinii”, którzy swoją wiedzą, doświadczeniem, zaangażowaniem w sprawy religii, Kościoła i parafii przyczyniają się do kształtowania postaw wobec religii, Kościoła, ludzi wierzących. Budują postawy zaufania lub też przyczyniają się do tworzenia dystansów, a nawet oddalenia od spraw religii i Kościoła. Nie tylko „drogi niewiary” zaczynają się od trudnych doświadczeń z własnej parafii<sup>2</sup>. Również konwersje religijne lub powroty są konsekwencją

---

<sup>2</sup> J. BANIAK: *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków 2007.



przejawianego zaufania do Kościoła, którego społeczną aktualizacją jest parafia, i ci, którzy ją tworzą, są jej społecznymi liderami<sup>3</sup>.

## 1. Więzy z parafią

Bardzo ważną socjologiczną charakterystyką parafii jest poziom zaufania, jakim jej członkowie obdarzają duchownych w niej pracujących. Zaufanie do „księży parafialnych”, do instytucji parafii, parafii jako środowiska społecznego wyrażają socjologicznie między innymi wskaźniki identyfikacji. Identyfikacja — albo inaczej „związanie z” — z parafią jest wyrazem akceptacji sposobów jej obecności w życiu jednostki i społeczności. Zapewne to „poczucie związania z parafią” nie oznacza bezkrytycznej oceny wszystkich sposobów jej funkcjonowania. Natomiast można przyjąć, że takie deklaracje odzwierciedlają sytuację społeczną, w której parafia jest traktowana jako środowisko „swoich”. Parafia jest wówczas w pewnym stopniu grupą odniesienia, która wpływa na perspektywy poznawcze i emocjonalne człowieka, pozwalające właśnie przez pryzmat życia własnej parafii postrzegać i oceniać religijność własną oraz innych, postrzegać i oceniać Kościół, jego zaangażowanie społeczne, kulturalne, polityczne czy gospodarcze, rolę duchownych, katolików świeckich. Związanie z własną parafią oznacza też różne postacie odpowiedzialności za jej struktury i funkcje, sposób jej obecności w środowisku społecznym, inspiruje do aktywnego uczestnictwa w jej życiu społeczno-religijnym albo przynajmniej tworzy potencjalne warunki takiego zaangażowania.

Pytanie o poziom identyfikacji z parafią jest obecne w wielu najnowszych badaniach prowadzonych przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA. Tabela 25 zestawia przykładowe wyniki takich badań prowadzonych w latach 2002—2008.

W komentarzu do danych z badań ogólnopolskich Elżbieta Firlit stwierdza między innymi, że w skali Polski identyfikacja z parafią wzrosła o kilka punktów procentowych. W badaniach ogólnopolskich z 1991 roku odsetek ten wynosił 51,8%, z 1998 roku — 51%, a w badaniach z 2002 roku — 54,9%. W latach 1991—2002 wzrósł „zdecydowanej” identyfikacji z parafią towarzyszył jednakże spadek „identyfikacji częściowej” z parafią (z 33,9% w roku 1991 do

---

<sup>3</sup> Między innymi tak można hipotetycznie wyjaśniać odnotowywane w badaniach sytuacje, gdy respondenci na pytanie o to, kiedy byli bardziej religijni: w dzieciństwie czy „obecnie”, odpowiadają, że „obecnie”. Na przykład w badaniach prowadzonych w 2007 roku na losowo dobranej próbie dorosłych mieszkańców Katowic ponad 12% z nich uznało, że „obecnie są bardziej religijni”. W. ŚWIĄTKIEWICZ: *Sacrum i jego światy*. W: Katowice. *Monografia miasta* (w druku).

Tabela 25

**Identyfikacja z parafią: Radom, Warszawa, Polska (dane w %)**

Czy czuje się Pan(i) związany(a) z parafią?	Radom* (2008 rok)	Warszawa** (2007 rok)	Polska*** (2002 rok)
Tak	60,9	32,6	54,9
Tak, w pewnym stopniu	28,4	34,7	29,3
Nie	10,0	32,7	15,3
Brak odpowiedzi	0,7	—	0,5

\* *Postawy społeczno-religijne diecezjan radomskich*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Radom 2008.

\*\* E. FIRLIT: *Warszawskie parafie rzymskokatolickie — wybrane fakty i postawy*. W: *Religijność mieszkańców Warszawy*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC, T. ZEMBRZUSKI. Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA. Warszawa 2007, s. 21.

\*\*\* E. FIRLIT: *Parafia w społecznej świadomości*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Warszawa 2004, s. 149.

29,3% w 2002 roku) oraz wzrost liczby osób deklarujących brak identyfikacji z parafią. „Ciekawe jest, że oprócz takich cech, jak wiek, ogólny stosunek do wiary i praktyk religijnych, przynależność do kategorii zawodowej oraz miejsce zamieszkania — o których wiadomo z wielu wcześniejszych badań empirycznych, że różnicują poziom parafialnej autoidentyfikacji polskiego społeczeństwa — ważnymi cechami wpływającymi na poziom identyfikacji z parafią są sytuacja socjalno-bytowa badanych oraz ich sympatie polityczne”<sup>4</sup>.

Dane zamieszczone w tabeli 25 potwierdzają wyraźnie tezę o wpływie środowiska społecznego, w którym obecna jest parafia, na poziom identyfikacji z nią jej mieszkańców. Im większe miasto, tym stopień identyfikacji z parafią wydaje się słabszy. Wielkie miasta przez swoją kulturową policentryczność i aksjologiczny pluralizm sprzyjają sekularyzacji i laicyzacji, tj. zjawiskom osłabiającym lub nawet eliminującym procesy socjalizacji religijnej, dalej — wyraźniej akcentowanym postawom krytycznego odniesienia do świata instytucji jako strażnika wartości i norm, silniej eksponują rolę czynnika indywidualnego, budowanego na intronizacji sumienia jako ostatecznego argumentu rozstrzygającego spory i dylematy oraz ustalającego zasady postępowania. Pokazują tę zależność wyraźnie dane pochodzące z badań prowadzonych wśród mieszkańców Warszawy. Odsetek warszawiaków deklarujących silną autoidentyfikację z parafią jest o ponad 20 punktów procentowych niższy od wskaźnika silnej identyfikacji z parafią, jaki prezentują badania ogólnopolskie. W środowisku warszawskim jest natomiast wyższy wskaźnik „identyfikacji częściowej” (34,7%), a przede wszystkim znacząco wyższy okazuje się odsetek osób deklarujących brak związków z parafią (32,7%). Niska identyfikacja z parafią lub jej brak może być interpretowana jako sytuacja społeczna, w której Kościół jako instytucja utracił swoje znaczenie normatywnej grupy odniesienia, to znaczy

<sup>4</sup> E. FIRLIT: *Parafia w społecznej świadomości...*, s. 153.

jego wskazania i zalecenia, oceny i normy nie są uważane za kryteria indywidualnych rozstrzygnięć i decyzji, kształtowania postaw i społecznych zachowań. Deklarowana wiara religijna i afiliacje kościelne, które zwykle w polskich badaniach socjologicznych uzyskują bardzo wysokie wartości procentowe, wbudowane w przestrzeń osobistych i subiektywnych doświadczeń i przekonań, pozostają wówczas w luźnym związku z oczekiwaniami Kościoła, z kościelnym modelem religijności. Są wyrazem swoistego rodzaju demontażu religijności kościelnej i ilustracją form pozakościelnej religijności i parareligijności funkcjonującej raczej wedle reguły *etsi Ecclesia non daretur*.

Specyfiką społeczno-kulturową ziemi radomskiej i kondycją religijną mieszkańców diecezji radomskiej można tłumaczyć wysoki — ponad wskaźnik ogólnopolski — odsetek osób deklarujących silne identyfikacje z parafią (60,9%). W konsekwencji relatywnie niskie są odsetki osób deklarujących identyfikacje „warunkowe” z parafią (28,4%), a przede wszystkim odsetki mieszkańców diecezji, którzy całkowicie dystansują się wobec parafii (10%).

W społecznościach o niższym stopniu zurbanizowania, w środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych zwykle jest mniej kościołów parafialnych, na ogół jest to jedna parafia obejmująca całe miasto, wieś lub szersze terytorium. Łatwiej wówczas o ustalenie własnej przynależności parafialnej i poznanie jej granic administracyjnych. W pewnych sytuacjach nie ma właściwie innego wyboru, jak uczestnictwo w nabożeństwach w swojej parafii, co z konieczności wśród osób praktykujących musi rodzić jakąś postać identyfikacji z własną parafią. W wielkich miastach, gdzie kościołów jest więcej, katolicy mają możliwość wyboru nabożeństw w różnych obiektach sakralnych, niekoniecznie w kościele parafii przynależności. Oprócz kościołów parafialnych są kościoły przy klasztorach, kościoły akademickie, rektoralne, a duszpasterstwo w nich prowadzone zwykle nie ma powiązania z rytmem życia religijno-społecznymi parafii terytorialnej właściwej miejscu zamieszkania katolików, którzy są stałymi lub okazjonalnymi członkami tych „nieparafialnych” wspólnot kościelnych. Trudniej też niekiedy określić granice przynależności parafialnej, tym bardziej gdy przebiegają one w gęstej sieci ulic wielkiego miasta. Na wielkość wskaźnika identyfikacji z parafią wpływa więc wiele czynników. Jedne z nich wiążą się ze wspomnianymi procesami sekularyzacji postmodernistycznej, a inne są konsekwencją rozwiniętej „infrastruktury kościelnej”, której bogactwo i różnorodność może wpływać na luźniejsze związki wiernych z kościołem parafialnym. W diecezji radomskiej raczej mamy do czynienia z sytuacją społeczną i „infrastrukturą kościelną” charakterystyczną dla społeczności o niższym poziomie zurbanizowania.

Jeśli spojrzeć na prezentowane w tabeli 26 dane z perspektywy liczebności osób, które odmawiają identyfikacji z parafią, to można uznać, że Kościół radomski silnie jest zakotwiczony w mentalności mieszkańców regionu i odgrywa ważną rolę w procesach socjalizacji religijnej, a sekularyzacja „drugiego stop-

nia”, jak to określa J. Mariański<sup>5</sup>, jest tu znacznie mniej zaawansowana niż w bliskiej przestrzeni Warszawie.

Konstrukcja wywiadu kwestionariuszowego pozwala na poszukiwanie zależności między określonymi typami odpowiedzi a różnymi cechami usytuowania społecznego respondentów. Prezentację takich zależności zawierają tabele 26 i 27.

Tabela 26

**Identyfikacja z parafią (dane w %)**

Czy czuje się Pan(i) związany(a) z parafią?	Kobiety	Mężczyźni
Tak	63,2	58,5
Tak, w pewnym stopniu	26,8	30,0
Nie	9,5	10,5
Brak odpowiedzi	0,4	1,1

Tabela 27

**Poziom identyfikacji z parafią a kategorie statusu społecznego  
(wartości najwyższe w danej kategorii statusowej)**

Silny związek z parafią	Procent	Deklarowany brak związku z parafią	Procent
Kobiety	63,2	mężczyźni	10,5
Wiek: 36—40 lat i 51—60 lat	68,0	wiek: 18—25 lat	16,6
Małżeństwa ze ślubem kościelnym	64,7	kawalerowie / panny	16,8
Małżeństwa bezdzietne	66,1	osoby samotne	17,1
Rodziny wielopokoleniowe	64,4	osoby z wykształceniem wyższym	12,7
Osoby z wykształceniem pomaturalnym	69,2	robotnicy	10,9
Inteligencja, urzędnicy	64,4	inni	12,3
Rolnicy	64,8	mieszkańcy małych miast	15,6
Mieszkańcy wsi	65,4	niewierzący	90,0
Głęboko wierzący	86,5	niepraktykujący	75,9
Systematycznie praktykujący	81,5		

Szczegółowa analiza wypowiedzi respondentów pozwala na sformułowanie ogólnego wniosku o stosunkowo małym zróżnicowaniu społecznym postaw identyfikacji z parafią. Mniej więcej dwie trzecie mieszkańców diecezji charakteryzujących się różnymi własnościami statusowymi (uwzględnionymi w badaniach) deklaruje silne związki z parafią. W przypadku niektórych kategorii statusowych odsetki respondentów są do siebie zbliżone, dlatego w rubrykach wpisano więcej niż jedną kategorię. Są też odmienności od tej reguły, które omówię dalej.

<sup>5</sup> J. MARIAŃSKI: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin 2006.

Wyjątkiem są oczywiście osoby deklarujące „głębką religijność” i systematyczne uczestnictwo w praktykach religijnych. Wśród tych osób odsetek deklarujących silny związek z parafią przekracza 80% należących do danej kategorii. Można powiedzieć, że zależność ta jest oczekiwaną postawą katolików definiujących swoją religijność jako „głębką” i systematycznie praktykowaną. Do dyskusji pozostaje ocena wysokości zanotowanych wielkości procentowych.

Bardziej akcentują swoje silne identyfikacje z parafią kobiety (63,2%) niż mężczyźni (58,5%). Ci z kolei nieco częściej deklarują silniejsze „warunkowe” powiązania z parafią (30%) niż kobiety (26,8%).

Zbliżony odsetek deklarujących silne więzi z parafią odnotowano wśród rodzin wielopokoleniowych (64,4%), które zwykle lepiej dbają o podtrzymywanie tradycji kulturowych i religijnych, a także wśród małżeństw bezdzietnych (66,1%).

Warto zwrócić uwagę na kategorie wiekowe badanych respondentów. W tym kontekście zaznacza się ciekawa prawidłowość wskazująca na relatywnie silniejsze związki z parafią dwóch grup wiekowych: ludzi młodszych (36—40 lat) i starszych (51—60 lat). W grupie wiekowej 41—50 lat odsetek osób deklarujących silne związki z parafią jest o 10 punktów procentowych niższy (58,2%), a w najmłodszej grupie wiekowej (18—25 lat) objętej badaniami odsetek ten wynosi „tylko” 50,3%. Widać więc wyraźnie pewne zależności społeczne między przynależnością wiekową a silną identyfikacją z parafią. Potwierdza je też relatywnie wysoki odsetek respondentów z najmłodszej kategorii wiekowej dystansujących się całkowicie wobec parafii (16,6%). Znana z wielu badań socjologicznych reguła wskazująca na to, że wraz z przechodzeniem do starszych grup wiekowych wzrastają wskaźniki postaw oraz praktyk religijnych — w tym przypadku chodzi o zasadę silnej identyfikacji z parafią — przełamuje się w odniesieniu do kategorii respondentów „młodszych”, tj. w wieku 36—40 lat. Jest to pokolenie urodzone w latach siedemdziesiątych XX wieku, obfitujących w dramatyczne wydarzenia polityczne, jakie rozgrywały się na ziemi radomskiej i w całym kraju. Być może okolicznościami społeczno-politycznymi i programem duszpasterskim realizowanym w Kościele lokalnym w tym okresie można próbować wyjaśniać to specyficznie „wysokie” zaangażowanie w sprawy parafii ludzi w sile wieku, tworzących najbardziej dynamiczną społecznie, gospodarczo i kulturalnie część regionalnej społeczności, która pozostaje w silnych związkach z Kościołem.

Socjologicznie interesującym przypadkiem jest też utrzymanie się na podobnym poziomie popularności silnych więzi z parafią wśród rolników i inteligencji (64,8% i 64,4%) oraz nieco słabsza deklaracja więzi wśród robotników (58,5%). Silne więzi z parafią w środowisku wiejskim są w warunkach polskich często potwierdzane w badaniach socjologicznych. Zwykle też są one deklarowane w środowiskach robotniczych. Okazuje się, że specyfiką kulturową mieszkańców diecezji radomskiej jest natomiast bardziej wyraźne zakorzenienie

Kościoła w środowiskach inteligenckich niż w środowiskach robotniczych. Relatywnie wysoki jest odsetek deklarowanych silnych więzi z parafią wśród osób mających wykształcenie pomaturalne (69,2%). Silne więzi z Kościołem w społecznościach wiejskich są też zdecydowanie słabiej widoczne w małych miastach (53,2%) niż w samym Radomiu (59,5%).

Można wysunąć hipotezę, której weryfikacja wymagałaby jednak dodatkowych studiów, że specyfiką kulturową radomskiego Kościoła jest jego silniejsze zadomowienie na wsi oraz w stolicy regionu i diecezji, w środowiskach chłopskich i inteligenckich<sup>6</sup> niż w środowiskach robotniczych i małomiasteczkowych.

W pewnym stopniu potwierdzeniem trafności tej hipotezy są najwyższe w poszczególnych kategoriach statusowych odsetki osób deklarujących całkowity dystans wobec Kościoła lokalnego, czyli parafii. Najwyraźniej postawy takie są obecne wśród ludzi należących do najmłodszej grupy wiekowej (18—25 lat) — 16,6%, wśród osób samotnych (17,1%), kawalerów i panien (16,6%), mieszkańców małych miast (15,6%). Podobną postawę deklaruje jedna dziesiąta badanych robotników, blisko 13% osób z wykształceniem wyższym oraz — co wydaje się oczywiste — 90% spośród osób deklarujących się jako niewierzące i ponad trzy czwarte niepraktykujących.

Na czym polegają więzi z parafią, jak są przez badanych rozumiane, odczytywane? Tak można określić następne zagadnienie.

Dane zamieszczone w tabeli 28 potwierdzają pewną oczywistość społeczną, mianowicie że pojmowanie przez mieszkańców diecezji związku z kościołem parafialnym w głównej mierze przejawia się w praktykach religijnych i towarzyszących im świadczeniach materialnych na rzecz parafii. Blisko 84% badanych swoje związki z parafią rozumie jako składanie „ofiary na tacę”, a około 87% — jako uczestnictwo w praktykach religijnych (przez co należy rozumieć udział w niedzielnej mszy świętej, niekoniecznie zresztą co tydzień). Taką postawę wyraża 88% respondentek. Jak już pisałem we wstępie, podstawowe zadanie parafii to socjalizacja religijna, której społecznym efektem jest

---

<sup>6</sup> Pojęcie „inteligencja” zawsze wywołuje dyskusję na temat tego, jak definiować tę kategorię społeczną. Wprowadza się też rozróżnienie na środowiska inteligenckie (kategoria obejmująca szersze kręgi społeczne) i intelektualne (kategoria obejmująca węższe kręgi społeczne; tu ważnym kryterium, chociaż nie jedynym, jest posiadanie wyższego wykształcenia i autorski sposób udziału w kulturze). Nie jest moim zamierzeniem wywoływanie dyskusji o obecności inteligencji w Kościele i Kościoła w środowisku inteligencji. Hipotezie o silniejszym zadomowieniu Kościoła radomskiego w środowisku inteligencji (co sugerują prezentowane wyniki badań empirycznych) towarzyszy szersze rozumienie tego pojęcia, odnoszące się do grupy społecznej, której jednym z wyznaczników jest posiadanie wykształcenia średniego. W środowisku radomskim ważnym społecznie faktorem jest wykształcenie „pomaturalne” — status społeczny określany mianem wykształcenia półwyższego (określenie nieprecyzyjne w sensie formalnym, ale w języku codziennym obecne).



Tabela 28

**Formy uczestnictwa w życiu parafii (dane w %)**

W jaki sposób przejawia się Pana(i) związek z parafią?	Kobiety	Mężczyźni
Wypełnianiem praktyk religijnych w swoim kościele parafialnym	88,1	86,9
Ofiarą na tacę podczas mszy św.	83,7	83,7
Ofiarą na remonty, budowy, zakupy rzeczy dla kościoła	64,2	58,2
Osobistą pomocą przy kościele	30,2	32,5
Udziałem w akcjach miłosierdzia / charytatywnych	34,6	31,5
W inny sposób	4,8	3,0

między innymi uczestnictwo w praktykach religijnych — z pewnym oczekiwanym, a niekiedy wyraźnie artykułowanym zaleceniem — w kościele parafialnym. Można więc uznać, że kościelny model podstawowych praktyk religijnych jest w bardzo dużym stopniu realizowany przez mieszkańców diecezji radomskiej.

Identyfikacja z parafią obejmuje nie tylko wymiar uczestnictwa w praktykach religijnych w miejscowym kościele parafialnym, ale dotyczy również innych wymiarów życia wspólnoty, które zostały wymienione w pytaniu postawionym respondentom. Wsparcia materialnego parafii przez ofiary składane na „remonty, budowy, zakupy rzeczy dla kościoła” udziela 64,2% kobiet i 58,2% mężczyzn. Kobiety także częściej niż mężczyźni angażują się w akcje charytatywne, natomiast mężczyźni nieco częściej niż kobiety angażują się w „osobistą pomoc przy kościele” (prace remontowe czy budowlane). W obydwu omawianych przypadkach odsetki osób deklarujących takie formy zaangażowania na rzecz parafii wahają się w granicach około jednej trzeciej ogółu badanych.

Biorąc pod uwagę cechy usytuowania społecznego respondentów, możemy wskazać na pewne typy zależności społecznych kreślące socjologiczny portret „zaangażowanego parafianina”.

Najbardziej popularny sposób identyfikacji z parafią, jakim są praktyki religijne w parafialnym kościele, najwyższe wskaźniki osiągnął w najstarszej grupie respondentów (51—60 lat) — 93,2%, następnie wśród małżeństw mających ślub kościelny — 90,2%, rodzin wielopokoleniowych — 92%, osób z wykształcenie podstawowym — 89,1%, rolników — 89%, głęboko wierzących — 96,7% i systematycznie praktykujących — 96,2%. Stosunkowo niewielkie są różnice w odpowiedziach między respondentami, jeśli uwzględnić miejsce ich zamieszkania. Spośród mieszkańców wsi 89,2% chodzi na nabożeństwa do własnego kościoła parafialnego, w Radomiu odsetek ten wynosi 87,7%, a w małych miastach — 84%. Dodam jeszcze, że 5,9% badanych mieszkańców Radomia uznało, że to pytanie ich nie dotyczy; odsetek podobnych odpowiedzi ze środowiska małych miast wynosił 5,6%, a ze środowiska wsi — tylko 1,4%.

Wśród wiernych deklarujących składanie „ofiary na tacę” najwięcej było osób starszych — 88,7%, rozwiedzionych — 87,2%, z rodzin wielopokoleniowych — 86,2%, osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym — 86,5%, kupców i biznesmenów — 87,2%, mieszkańców wsi oraz Radomia — 85,6%, głęboko wierzących — 93,1% oraz systematycznie praktykujących — 92,1%.

Wsparcie materialne na rzecz remontów, zakupów, utrzymania budynków kościelnych najczęściej deklarowały osoby w wieku 36—40 lat — 66,8%, małżonkowie ze ślubem kościelnym — 68,6%, małżeństwa bezdzietne — 67,9%, osoby z wykształceniem pomaturalnym — 76,9%, rolnicy oraz inteligencja i urzędnicy — 67%, mieszkańcy wsi — 66%, mieszkańcy Radomia — 65%, głęboko wierzący — 83,3% i systematycznie praktykujący — 78,7%.

Na osobistą pomoc na rzecz parafii jako przejaw więzi z nią najczęściej wskazywały osoby w wieku 36—40 lat — 36,5%, małżonkowie ze ślubem kościelnym — 35,8%, małżeństwa bezdzietne — 35,7%, osoby z wykształceniem pomaturalnym — 46,2%, rolnicy — 35,2%, osoby głęboko wierzące — 53,1% i systematycznie praktykujące — 45,3%. Najbardziej różnicuje w deklaracjach osobistej pomocy na rzecz parafii miejsce zamieszkania. Pomoc taką deklaruje 38,4% mieszkańców wsi, 25,9% radomian, a „tylko” 22% mieszkańców małych miast.

Udział w inicjatywach charytatywnych podejmowanych w parafii najwyraźniej deklarowany jest przez osoby w wieku 36—50 lat — 35,9%, małżonków ze ślubem kościelnym — 35,3%, rodziny wielopokoleniowe — 36,2%, osoby z wykształceniem pomaturalnym — 46,2%, inteligencję oraz urzędników — 41,%, głęboko wierzących — 47,3% i systematycznie praktykujących — 43,4%. Najwyższe zaangażowanie w działalność dobroczynną parafii jest wśród mieszkańców Radomia — 35,5%, nieco niższe wśród mieszkańców wsi — 34,2%, a najniższe w małych miastach — 28,8%.

## 2. Kolęda jako ilustracja więzi z parafią

Kolęda, czyli odwiedziny księdza parafialnego w domach, jest specyficzną formą duszpasterstwa w Polsce. Jak to już z samej nazwy wynika, kolęda łączy się bezpośrednio ze świętami Bożego Narodzenia. W tym radosnym okresie zaplanowany jest czas na przyjęcie w progach własnego domu przedstawiciela parafialnych duszpasterzy. To jest szczególna okoliczność społeczna, którą w socjologicznej perspektywie prowadzonych analiz warto zaakcentować. „Chodzenie po kolędzie” czy „przyjmowanie kolędy” — jak to się w języku codziennym nazywa — oznacza sytuację społeczną, w której to instytucja w osobach swoich najbardziej umocowanych przedstawicieli: proboszcza, wikariuszy i ich asysty kościelnej odwiedza mieszkańców parafii, wysłuchuje, pochyla się nad

ich problemami, organizuje domową liturgię, podkreślając znaczenie sakralnego wymiaru domu, wspólnoty rodziny. Trudno znaleźć odpowiedniki takich praktyk społecznych w świecie „świeckich” instytucji. Zwykle instytucja oczekuje i wymaga, aby jej obywatele przychodzili do urzędu i na miejscu załatwiali swoje sprawy. Z kolędą jest odwrotnie: „Kościół przychodzi do ludzi”, do twornych apartamentów i do obskurnych melin, do ludzi bogatych i biednych, młodych i starych, praktykujących i religijnie obojętnych. Warto te aspekty praktykowania parafialnych więzi poddać pogłębionym refleksjom. Nie jest to przedmiotem tego opracowania, ale trudno w socjologicznej analizie uwarunkowań więzi z parafią całkowicie pominąć kulturowy fenomen nawiedzania przez instytucję domowych progów. Parafialne zwyczaje kolędowe, bogato osadzone w polskiej tradycji kulturowej, są współcześnie przedmiotem wielu dyskusji, niekiedy kontrowersji podważającej sens ich praktykowania. Zwykle w okolicach świąt Bożego Narodzenia, w mediach rozpoczynają się wielokierunkowe dyskusje na polską kolędą. W niektórych kościołach lokalnych, na przykład na Górnym Śląsku kolęda zastąpiona została odwiedzinami duszpasterskimi, które rozpoczynają się z pierwszą niedzielą adwentu. Szybko zmieniające się rytmy życia codziennego i świątecznego Polaków, wymuszone procesami gospodarczymi i stylami życia zawodowego, zwłaszcza w wielkomiejskich, a nawet małomiasteczkowych środowiskach pracowniczych, nie sprzyjają podtrzymywaniu tradycyjnych wzorów praktyk kolędowych. Niekiedy odnosi się wrażenie, że organizatorzy życia religijnego w parafiach nie dostrzegają znaczenia istoty społecznych zmian, umacniając przez to procesy sekularyzacji i laicyzacji, które i tak odrębnym kanałem komunikacji społecznej docierają do świadomości mieszkańców parafii. Mimo tych nowych procesów społeczno-kulturowych kolęda wciąż jest traktowana w Polsce jako ważne doroczne wydarzenie życia religijno-społecznego w parafii i domu rodzinnym.

Społeczno-kulturowa specyfika diecezji radomskiej jest jakby odległa od sygnalizowanych wcześniej problemów, które w swoich konsekwencjach z reguły przyczyniają się do obniżania wskaźników „powszechności” przyjmowania kolędy. Praktycznie wszyscy mieszkańcy tej diecezji, a zapewne wszyscy objęci „reprezentatywnymi” badaniami socjologicznymi przyjmują księdza z wizytą duszpasterską. Mniej niż 2% respondentów deklaruje, że nie przyjmuje kolędy, lub odmawia odpowiedzi na postawione pytanie. Szczegółowy rozkład odpowiedzi zamieszczony jest w tabeli 29.

Hipotetycznie odsetek osób deklarujących, że przyjmują kolędę „czasami”, można potraktować jako ilustrację wspomnianych procesów przemian kulturowych i społeczno-gospodarczych, których konsekwencje wyrażające się w stylach życia zawodowego utrudniają wpisanie się w tradycyjnie praktykowane wzory kolędowania w miejscowej parafii. Tego typu odpowiedzi najczęściej udzielały osoby w wieku 36—40 lat — 8,6%, mężczyźni — 8,6%, osoby związane tylko ślubem cywilnym — 9,7%, samotne — 10,9%, osoby z wy-

Tabela 29

**Przyjmowanie kolędy (dane w %)**

Czy Pan(i) przyjmuje księdza z wizytą duszpasterską (po kolędzie)?	Kobiety	Mężczyźni
Tak, zawsze	92,0	89,7
Czasami	6,0	8,6
Nigdy	1,2	1,1
Brak odpowiedzi	0,8	0,6

kształceniem wyższym — 8,5%, obojętne religijnie — 35,3% i rzadko praktykujące — 28,9%, kupcy oraz przedsiębiorcy — 12%.

Okazjonalne przyjmowanie kolędy częściej jest deklarowane przez mieszkańców małych miast (9,6%) oraz Radomia (8,6%) niż mieszkańców wsi (5,4%). Wielkość miejscowości zamieszkania wykazuje też pewien związek z praktyką systematycznego przyjmowania księdza po kolędzie. Najczęściej zwyczaj ten jest przestrzegany na wsi (93,4%), nieco rzadziej w małym mieście (89,2%), a w Radomiu, zgodnie z deklaracjami, systematycznie przyjmuje kolędę 87,3% badanych.

Dyskusje wokół kolędy dotyczą nie tylko stopnia popularności tej praktyki religijnej, zależnej od wielu czynników społecznych, co również potwierdzają badania radomskie. Z socjologicznej perspektywy analizy więzi z parafią ważna jest też próba rekonstrukcji znaczenia, jakie przypisywane jest odwiedzinom duszpasterskim w domach parafian. W badaniach radomskich zaproponowano respondentom cztery sposoby odczytywania symbolicznego znaczenia kolędy.

Niewątpliwie odczytanie symbolicznego sensu odwiedzin duszpasterskich jako okazji do modlitwy Kościoła we własnym domu i sakralizacji przestrzeni mieszkania pozostaje w najgłębszej zgodności z jej podstawowym wymiarem aksjologicznym. Zwłaszcza wśród kobiet ten sposób odczytania religijnego sensu kolędy jest popularny (43,5%). Mężczyźni w nieco niższym stopniu (34,5%)

Tabela 30

**Opinie o kolędzie (dane w %)**

Czym jest dla Pana(i) wizyta duszpasterska (kolęda)?	Kobiety	Mężczyźni
Rutynową wizytą księdza parafialnego	21,1	25,3
Możliwością nieformalnego porozmawiania z księdzem o sprawach parafialnych	12,7	14,1
Możliwością nieformalnego porozmawiania z księdzem o sprawach rodzinnych	17,7	18,2
Możliwością modlitwy w moim domu z udziałem księdza parafialnego	43,3	34,5
Czym innym...	4,6	6,0
Brak odpowiedzi	0,6	1,9

akcentują religijne znaczenie odwiedzin duszpasterskich. Modlitwa Kościoła w domu parafian jest eksponowana jako najważniejszy religijny sens dorocznych odwiedzin duszpasterskich, ale skala społeczna trafności odczytania religijnego sensu kolędy raczej nie jest wysoka. Można więc zasadnie postawić pytanie o ocenę takiego stanu „świadomości religijnej” mieszkańców diecezji. Możliwość wspólnej z księdzem domowej modlitwy eksponują przede wszystkim głęboko wierzący (53,9%) i systematycznie praktykujący (48,1%). Jeśli chodzi o inne zmienne, to najwyższe wartości odnotowano w niewielkiej liczbie kategorii rodziny niepełnej składającej się z ojca i samotnie wychowywanych przez niego dzieci (57,1%).

Przy okazji kolędy eksponowane są niekiedy również inne cele, zwłaszcza związane z potrzebami materialnymi parafii, co popularnie symbolizuje tzw. koperta. To właśnie kontrowersje wokół „koperty” nabierają zwykle medialnej nośności i niestety zazwyczaj trywializują sens kolędy.

Zaskakujące jest, że ponad jedna piąta kobiet (21,1%) i ponad jedna czwarta mężczyzn (25,3%) traktuje kolędę „jako rutynową wizytę księdza parafialnego”. Badania socjologiczne, których wyniki komentuję, nie dostarczają bardziej szczegółowych informacji pozwalających na interpretację sformułowania „rutynowa wizyta”. Można jednak, odwołując się do wiedzy ogólnej, uznać, że takie rozumienie kolędy oznacza swoisty trybut na rzecz zachowania tradycji kulturowej, dobrej opinii sąsiadów, „zabezpieczeń instytucjonalnych” na wszelki wypadek, gdy trzeba będzie w parafii „załatwić” pogrzeb, ślub itp. Ogólnie mówiąc, chodzi wówczas o „święty spokój”, postępowanie wedle efektywnej społecznie reguły: „nie jestem różny od innych” oraz uniknięcie ewentualnej stygmatyzacji „innego”, a nawet „obcego”, czyli kogoś, kto przeciwnie niż „my” księdza po kolędzie nie przyjmuje. Opinia sąsiadów, nie tylko na wsi czy w małym mieście, ale i w wielkim bloku, jest zawsze ważnym narzędziem społecznej klasyfikacji ludzi na „swoich” i „obcych”, „bliskich” i „dalekich”, wzbudzających zaufanie i tych, których traktuje się z chłodnym emocjonalnie dystansem. Przyjmowanie lub nieprzyjmowanie księdza po kolędzie znakomicie wpisuje się w te naturalne procesy typizacji społecznego świata.

Ze szczegółowej analizy rozkładu odpowiedzi wynika, że traktowanie kolędy jako rutynowej wizyty najczęściej jest wskazywane przez osoby określające siebie jako niezdecydowane w sprawach wiary (74,4%) i rzadko praktykujące (59,8%) lub nawet niepraktykujące (51,7%). Stosunkowo często takie deklaracje pochodzą również od osób rozwiedzionych (30,8%) i żyjących w związku cywilnym (29%). Wydaje się, że kolęda jest niekiedy traktowana jako kulturowy zwyczaj, który należy zachowywać, podobnie jak wiele innych gwiazdkowych zwyczajów, takich jak strojenie choinki, dzielenie się opłatkiem, obdarowywanie się prezentami. Byłby to przejaw swoistej profanizacji religijnego ze swej istoty wydarzenia, rytualizacji działań, które zagubiły cel, w jakim w przeszłości zostały powołane.

Kolęda to również spotkanie będące okazją do rozmowy z księdzem jako przedstawicielem instytucji, ale w przestrzeni własnego domu, stąd określenie tej rozmowy jako „nieformalna”, to znaczy uwolniona od tych wszystkich atrybutów, w które wyposażona jest przestrzeń kancelarii parafialnej, gdzie załatwia się urzędowe (parafialne) sprawy. Jak wynika z prezentowanych danych, kolęda jest nieco częściej okazją do rozmowy o sprawach rodzinnych niż o problemach dotyczących parafii. Interesujące, że w obydwu przypadkach mężczyźni nieznacznie częściej niż kobiety korzystają z okazji, jaką jest kolęda, do „nieformalnej” rozmowy z księdzem.

Podejmowanie w czasie kolędy rozmów o „sprawach parafialnych” relatywnie najczęściej deklarowali ludzie młodszy, stanu wolnego (ponad 14%), rozwiedzeni i żyjący w separacji (ok. 20%), osoby z wyższym wykształceniem i inteligencja (blisko 17%), wierzący (14,8%) i systematycznie praktykujący (15,7%), częściej mieszkańcy małych miast (15,2%) niż Radomia (14,5%) i wsi (12,%).

Natomiast inicjowanie rozmów o sprawach rodzinnych najpopularniejsze jest wśród osób w wieku 36—40 lat, małżeństw ze ślubem cywilnym (22,6%), matek samotnie wychowujących dzieci (22,4%), osób z wykształceniem pomałowanym (23,1%), robotników (19%). Zdecydowanie najczęściej takie rozmowy prowadzą podczas kolędy radomianie (23,6%), kolejno mieszkańcy wsi (17,8%) i małych miast (13,2%), osoby głęboko wierzące (24,1%) i systematycznie praktykujące (21,3%).

### 3. Uczestnictwo w życiu kościoła parafialnego

W tradycyjnym modelu Kościoła oraz w systemie koncentrycznego uporządkowania struktur społecznych parafia stanowiła całkowicie wystarczającą jednostkę organizacyjną, zabezpieczającą wszelkie szeroko rozumiane potrzeby religijne, jak również społeczne i kulturalne jej mieszkańców, a proboszcz pełnił funkcję przywódcy, którego rola wkraczała w wielorakie — również pozareligijne i pozakościelne — obszary życia jednostki i zbiorowości. W tym sensie „parafia tradycyjna” nakierowana była „do wewnątrz” społeczności, potwierdzając jej wewnętrzne ustrukturyzowanie i nadając różnym formom i etapom życia indywidualnego oraz zbiorowego sakralny wymiar. Reprezentowała Kościół jako instytucję legitymizacji porządku społecznego. W perspektywie współczesnych przeobrażeń kulturowych, dokonujących się w nowym historycznie kontekście zachwiania jasnych kryteriów poznawczych i aksjologicznych, „praktykującego parafianina” zastąpili „wędrowiec” i „konwertyta”, których religijność wyrasta ze stale odnawianych selektywnych, subiektywnych oraz auto-



nomicznych wyborów treści wiary i sposobów jej praktykowania. W literaturze socjologicznej parafii przypisuje się pełnienie wielu funkcji i realizowanie wielu zadań. Oprócz funkcji ściśle religijnych, związanych z „przepowiadaniem”, „liturgią” i „diakonią”, wymienia się także funkcje opiekuńcze i zabezpieczające, kulturalne i oświatowe, administracyjne i gospodarcze, rekreacyjne, turystyczne i pielgrzymkowe, doradcze i interwencyjne<sup>7</sup>.

Parafia współczesna pełni różnorodne funkcje diakonii, ale wśród nich — w społecznej świadomości — na pierwsze miejsce wysuwa się działalność dobroczynna: *caritas*. Można nawet postawić tezę, że *caritas* jest sprawdzianem społecznej wiarygodności Kościoła. Zarówno ci, którzy deklarują się jako wierzący i praktykujący, jak i ludzie należący do innych religii czy niewierzący często patrzą na Kościół i oceniają go przez pryzmat jego społecznego (społecznego) zaangażowania<sup>8</sup>. Ludzie oczekują, że Kościół będzie angażował się w poprawę warunków życia najuboższych, chorych, starszych, bezrobotnych, dotkniętych katastrofami czy wojnami i że jego dobroczynne działania będą rzeczywiście kierowane do tych, którzy wsparcia potrzebują. Serwisy informacyjne szeroko komentują liczne inicjatywy Caritas Internationalis czy ich krajowych odpowiedników, które organizują dobroczynną pomoc w najtrudniejszych sytuacjach na całym świecie. Tak też było podczas wojny wybuchłej w lipcu 2008 roku w Gruzji, kiedy prawosławna ludność doświadczała pomocy ze strony katolickich organizacji dobroczynnych. W komentarzach dziennikarskich osobiste wsparcie materialne, jakiego udzielił papież Benedykt XVI osobom pokrzywdzonym przez wojnę, uznane zostało za akt dużo ważniejszy społecznie od ekumenicznych dyskusji toczonych przez teologów. Dzięki dobrze pełnionej funkcji charytatywnej buduje się wspólnota Kościoła lokalnego i uniwersalnego<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Wieloaspektowo socjologiczne problemy parafii prezentuje ks. Janusz MARIAŃSKI w książce pt. *Życie parafii*. Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1984.

<sup>8</sup> Internetowy Dziennik Katolicki z dnia 18.08.2008 r. opublikował artykuł pt. *Większość Czechów przeciwna zwrotowi dóbr kościelnych*. Oprócz rezultatów badań sondażowych dotyczących tytułowego zagadnienia, są w nim zamieszczone również dane o tym, czego oczekują Czesi od Kościołów. Dane te dobrze korelują z formułowanymi przeze mnie interpretacjami wyników badań radomskich. „Ponad dwie trzecie Czechów nie akceptuje planowanego zwrotu Kościołowi upaństwowionej przed laty przez komunistów własności kościelnej. Mówią o tym wyniki reprezentatywnej ankiety przeprowadzonej przez instytut badania opinii publicznej STEM w Pradze. Z ankiety wynika, że tylko 36 proc. respondentów uważa, iż Kościół powinien odzyskać dobra zagrabione przez komunistów, aby mógł prowadzić swoją działalność niezależnie od państwa. Podobny procent ankietowanych uważa, że Kościoły w ogóle są »pożytecznymi instytucjami«. Według STEM dowodzi to, że rośnie sceptycyzm Czechów wobec Kościołów. Pozytywnie jest oceniana jedynie działalność charytatywna Kościołów [podkr. — W.Ś.]. Republika Czeska należy do najbardziej ateistycznych krajów byłego bloku wschodniego”.

<sup>9</sup> W. PRZYGODA: *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Lublin 1988, s. 89.

Badania empiryczne, których wyniki komentuję, nie podejmowały problemów dramatycznych, o zasięgu światowym, skupiały się raczej na normalnych, codziennych inicjatywach dobroczynnych, jakie stanowią treść życia społeczno-religijnego parafii. Oczekiwanemu, że parafia włączy się w działalność dobroczynną, towarzyszy zaufanie do Kościoła jako instytucji oraz do osób, które w imieniu Kościoła te inicjatywy podejmują. Zaufanie to budowane jest na przekonaniu o efektywności i trafności realizowanych działań, wyrastających z rozeznania potrzeb ludzkich, oraz o sprawiedliwym zaspokajaniu tych potrzeb.

Tabela 31

**Adresaci pomocy charytatywnej (dane w %)**

Czy zdaniem Pana(i), pomoc charytatywna prowadzona przez Pana(i) parafię dociera do osób najbardziej potrzebujących?	Kobiety	Mężczyźni
Zdecydowanie tak	23,3	17,1
Raczej tak	44,5	47,8
Raczej nie	6,4	6,9
Zdecydowanie nie	1,4	2,1
Trudno powiedzieć	23,7	25,1
Brak odpowiedzi	0,8	1,1

Jak wynika z danych zamieszczonych w tabeli 31, kobiety zdecydowanie lepiej niż mężczyźni oceniają efektywność działalności dobroczynnej parafii. Ponad 23% kobiet i 17,1% mężczyzn jest przekonanych, że pomoc charytatywna prowadzona przez parafię dociera do osób najbardziej potrzebujących. Mężczyźni są bardziej sceptyczni w ocenach tej działalności. Blisko 48% badanych mężczyzn i 44,5% kobiet wyraża „ograniczone” przekonanie o trafności działań pomocowych w parafii. Jeśli połączyć obydwa „poziomy zaufania” do parafii i ocenę trafności podejmowanych przez nią działań dobroczynnych, to można powiedzieć, że około dwie trzecie badanych mieszkańców diecezji radomskiej jest przekonanych, że pomoc charytatywna Kościoła rzeczywiście trafia do najbardziej potrzebujących. Częściej taką opinię prezentują kobiety (67,8%) niż mężczyźni (64,9%).

Zdecydowanie większe zaufanie do parafialnej działalności dobroczynnej mają ludzie wierzący (32,8%) i systematycznie praktykujący (29,6%), inteligencja (22,3%) i osoby z pomaturalnym wykształceniem (23,1%), starsi (22,6%). Częściej też taką opinię prezentują mieszkańcy Radomia (23,2%) niż mieszkańcy wsi (21,6%) oraz małych miast (15,2%).

Biorąc pod uwagę istotę problemu socjalnego, za którym kryją się ludzkie cierpienia, choroby, tragedie życiowe, oraz tę okoliczność, że dokładne ustalenie adresata takiej pomocy jest z pewnością trudną, ale też niezwykle moralnie odpowiedzialną sprawą — to mierzony wynikami naszych badań poziom zaufa-

nia do trafności inicjatyw dobroczynnych podejmowanych przez parafie radomskie nie jest wysoki. Wniosek taki wydają się potwierdzać postawy blisko jednej czwartej badanych, którzy nie mają wyrobionej opinii na ten temat. Może nie chcą formułować swoich ocen, bo nie są pewni, jakie są rzeczywiste reguły „działań charytatywnych”, może mają wątpliwości wypływające z lepiej lub słabiej uzasadnionych czy tylko domniemanych sytuacji budzących „moralne kontrowersje”? Z pewnością funkcja dobroczynna parafii to społecznie trudne i moralnie odpowiedzialne zadanie, obarczone ryzykiem nietrafności wyboru adresatów, nierzetelności podejmowanych działań. Jeśli jednak wcześniej formułowana teza, że sprawdzianem wiarygodności Kościoła we współczesnym świecie jest jego funkcja diakonii, w tym dobroczynność, to tym bardziej warto przemyśleć wnioski, które można wyprowadzić z prezentowanych badań. Społeczeństwo oczekuje transparentności reguł działania instytucji. Dotyczy to również Kościoła. W różnych krajach, kulturach, społecznych sytuacjach skala tych oczekiwań jest rozmaita, mniej lub bardziej uzasadniona. Działalność dobroczynna Kościoła, w tym parafii, pozostaje jednak zawsze najbardziej newralgicznym węzłem jego obecności w świecie, wymagającym szczególnej troski i odpowiedzialności, aby zawsze i bezwzględnie „pomoc charytatywna prowadzona przez parafię docierała do osób najbardziej potrzebujących”.

Do pewnego stopnia opinie o działalności parafii powstają na podstawie bezpośrednich obserwacji i doświadczeń. W wielu parafiach istnieją rozbudowane struktury umożliwiające aktywne włączanie się w jej religijno-społeczne rytmy życia. Parafie są szkołą społeczeństwa obywatelskiego, które budowane jest na podmiotowym i odpowiedzialnym zaangażowaniu członków parafialnej wspólnoty. Dane zamieszczone w tabeli 32 jednoznacznie wskazują, że działalność dobroczynna jest najbardziej znaną, widzialną funkcją parafii w środowisku społecznym.

Ponad 48% kobiet i blisko 44% mężczyzn zetknęło się w swojej parafii z działalnością zespołów charytatywnych, ale tylko nieco ponad 7% badanych spotkało się z działalnością parafialnych rad ekonomicznych. W komentarzu do tych wyników badań można dodać, że niski odsetek osób deklarujących, że znają działalność rad ekonomicznych, jest prawdopodobnie prostą konsekwencją

Tabela 32

**Wymiary parafialnej działalności (dane w %)**

Proszę powiedzieć, czy spotkał(a) się Pan(i) w swojej parafii z przejawami działalności takich instytucji, jak:	Kobiety	Mężczyźni
Parafialna rada duszpasterska	27,2	24,8
Parafialna rada ekonomiczna	7,4	7,1
Parafialny zespół charytatywny (Caritas parafialny)	48,3	43,9
Parafialna poradnia rodzinna	33,2	28,5
Rodzina Radia Maryja	15,7	13,7

faktu, że w większości parafii nie istnieją takie rady jako samodzielne struktury organizacyjne, sprawozdające ze swej działalności przed społecznością parafii. Natomiast zasadniczo w każdej parafii istnieje jakaś, bardziej czy mniej zorganizowana, lepiej lub gorzej działająca, forma pracy charytatywnej i w tym kontekście liczby osób deklarujących, że „spotkały się” z przejawami działalności dobroczynnej własnej parafii, nie można uznać ani za wysoką ani za satysfakcjonującą. Wskazują te wyniki badań raczej na pewien problem społeczny związany z funkcjonowaniem działalności dobroczynnej parafii. O jednym z aspektów tego problemu pisałem już, komentując wyniki badań dotyczące oceny trafności działań dobroczynnych. Innym jego aspektem jest transparentność reguł działalności, a jeszcze innym umiejętność prezentowania form i treści pracy charytatywnej społeczności wiernych, eksponowanie jej jako ważnej i wcale nie „drugorzędnej” roli społecznej parafii w środowisku. Działalność dobroczynną własnej parafii najlepiej znają wdowy i wdowcy (54%), małżeństwa bezdzietne (58,9%), głęboko wierzący (51,8%) i systematycznie praktykujący (49,4%), osoby ze średnim wykształceniem (50%) i robotnicy (50,7%). Co ciekawe, parafialna działalność dobroczynna zdecydowanie lepiej znana jest wśród mieszkańców Radomia (56,4%) niż w małych miastach (43,6%) i na wsi (43%). Być może jest to efektem bardziej intensywnej, efektywnej, ale i widocznej pracy charytatywnej prowadzonej w parafiach tego miasta.

Oprócz pewnej popularności parafialnych zespołów charytatywnych, które traktować należy jako ważny wskaźnik budowania i kondycji społeczeństwa obywatelskiego, mieszkańcy diecezji radomskiej podkreślają też rolę parafialnych poradni rodzinnych. Te są znane bardziej kobietom (33,2%) niż mężczyznom (28,5%), częściej małżeństwom bezdzietnym — 41,1%, osobom z wykształceniem wyższym — 39,8%, inteligencji (urzędnikom) — 36,2%, oczywiście także głęboko wierzącym — 40% i systematycznie praktykującym — 37,0%. Można też sformułować wniosek, że parafialne poradnie rodzinne to przede wszystkim „wielkomięskie instytucje”, skoro są one znane wśród 41,8% badanych mieszkańców Radomia i „tylko” wśród 28% mieszkańców małych miast oraz 27,6% mieszkańców wsi. Parafialne poradnictwo rodzinne, jak wynika z badań, jest instytucją lepiej zdomowioną w społecznościach większych miast. Z pewnością wiele jest społeczno-kulturowych uwarunkowań tej sytuacji. W jakimś stopniu ma ona związek z dostępnością wykwalifikowanej kadry doradców rodzinnych („powierników rodzin” — określenie stosowane w archidiecezji katowickiej), z potrzebami mieszkańców parafii, wiążącymi się również z ogólnie wyższym poziomem wykształcenia, ze zwyczajami kulturowymi podpowiadającymi możliwość skorzystania z poradni rodzinnych w razie różnych problemów życia rodzinnego, a nadto z intencjonalnym zaangażowaniem Kościoła w promowanie wyspecjalizowanego poradnictwa życia rodzinnego.

Rzadziej niż z poradnictwem rodzinnym parafianie spotykają się z działalnością parafialnych rad duszpasterskich. Biorąc pod uwagę swego rodzaju „ob-

ligatoryjność” takiej struktury organizacyjnej, to znaczy, że w każdej parafii taka rada „powinna” być powołana, aby doradzać i pomagać proboszczowi, można uznać, że odsetek osób, które deklarują, że spotkały się w swojej parafii z działalnością rady duszpasterskiej, jest raczej niewysoki. Częściej na ten temat wypowiadają się kobiety (27,2%) niż mężczyźni (24,8%), głęboko wierzący (35,9%) i systematycznie praktykujący (32,5%). Co ciekawe, odwrotnie niż poradnie życia rodzinnego, rady parafialne są bardziej znane wśród mieszkańców wsi (30,2%) niż w małych miastach (23,2%) i w Radomiu (20%). Silniejsze zadowolenie i świadomość obecności rady duszpasterskiej w środowiskach wiejskich można uzasadniać tradycją „samoorganizacji” tych społeczności, w których łatwiej o bezpośrednie, imienne kontakty, niezbędne do funkcjonowania całej społeczności, w tym też parafii, która jest jej ważną częścią. Parafia i parafialni księża, aczkolwiek reprezentują środowisko wobec wsi „zewnętrzne”, uniwersalne i światowe, stanowią jednak nieodłączną część życia wiejskiego, którego rytmy wpisane są w reguły wzajemnych zależności, solidarności, integracji. Rada duszpasterska wiejskiej parafii jest instytucją pośredniczącą między organizacją Kościoła a lokalnymi postaciami życia zbiorowego, jest szkołą „organizacji życia zbiorowego”, która musi połączyć lokalne zwyczaje, hierarchie i autorytety, płaszczyzny więzi społecznych z uniwersalnymi regułami funkcjonowania Kościoła.

Ciekawą socjologicznie formą życia religijno-społecznego parafii są parafialne Rodziny Radia Maryja. Rozgłośnia ta powstała w 1991 roku i od tego czasu rozwija się ruch społeczny skupiony wokół niej, którego przejawem są między innymi Rodziny Radia Maryja. Działalność tej rozgłośni wzbudza także wewnątrz Kościoła wiele kontrowersji, co dotyczy również grup określanych jako Rodziny Radia Maryja. Nie zamierzam podejmować zasygnalizowanego tu wątku, ale z pewnością warto podkreślić, że jest to nowa w Polsce postać zorganizowania życia religijno-społecznego w parafiach, przejawiającego się w aktywności pobożnościowej, jak również kulturalnej i socjalnej. Wykorzystuje ona Radio Maryja, w mniejszym stopniu Telewizję „Trwam”, czyli nowoczesne środki komunikacji, do budowania więzi społecznych w obrębie parafii, a także w perspektywie Kościoła lokalnego, krajowego, a nawet w znacznie szerszej — określonej technicznymi możliwościami wyznaczającymi zasięg słuchalności Radia oraz „znajomością języka polskiego”. Rodziny Radia Maryja mogą przez środki komunikacji masowej włączać w życie Kościoła specyfikę religijną, kulturalną i społeczną, wpisywać lokalność w procesy globalne i jednocześnie korzystać z doświadczeń innych Kościołów lokalnych. Z przeprowadzonych przez CBOS sondaży w maju, czerwcu i lipcu 2008 roku wynika, że Radia Maryja słucha „co najmniej kilka razy w tygodniu” 8% Polaków<sup>10</sup>. Nie wszyscy słucha-

<sup>10</sup> Sondaże pokazują, że „słuchacze Radia Maryja to w większości kobiety (64%), osoby powyżej 55. roku życia (61%) oraz, co się z tym wiąże, owdowiałe (27%), a spośród niepra-

cze są członkami Rodziny Radia Maryja. Spośród badanych mieszkańców diecezji radomskiej prawie 16% kobiet i blisko 14% mężczyzn spotkało się na terenie swojej parafii z działalnością Rodziny Radia Maryja. Jest wśród nich najwięcej osób deklarujących się jako głęboko wierzące (23,3%) i systematycznie praktykujące (18,3%), z pomaturalnym wykształceniem (15,4%). Na terenie diecezji radomskiej ta forma organizacji życia religijno-społecznego bardziej popularna jest w środowisku wiejskim (17,8%) niż w małych miastach (13,6%) i w samym Radomiu (9,1%).

Parafia w sensie socjologicznym jest grupą społeczną z wyraźnie zaznaczającą się strukturą, podziałem ról, wzorami członkostwa, symbolami i wartościami. W każdej grupie społecznej istotna rola przypada „przywódcom grupowym”. W parafii z natury rzeczy takimi formalnymi przywódcami oraz organizatorami życia wspólnotowego są parafialni księża. Jednym z aspektów roli przywódcy, organizatora życia parafialnego i autorytetu jest umiejętność nawiązywania dobrych, opartych na kompetencjach merytorycznych i osobistym zaufaniu kontaktów z członkami grupy. Z ogólnopolskich badań socjologicznych rekonstruujących portret księdza wynika między innymi, że powinien on być przede wszystkim powiernikiem, czyli człowiekiem, którego można obdarzyć zaufaniem, który potrafi wysłuchać, zrozumieć problemy, z jakimi ludzie do niego przychodzą, podpowiedzieć dobrą radą jak postępować, powinien być otwarty na potrzeby drugiego człowieka, ale też na różne sposoby myślenia, różne doświadczenia. Tak wyobraża sobie księdza ponad jedna trzecia badanych. Blisko 18% respondentów wymienia wśród pożądanych cech osobowości księdza uczciwość, szczerłość, sprawiedliwość, zaufanie, prawie tyle samo dodaje: życzliwość, serdeczność, dobroć, przyjazność. Gdyby szukać określenia syntetyzującego wszystkie wymienione cechy, to, korzystając z kolokwializmu, można by powiedzieć, że „ksiądz ma być ludzki”. Niczego niezwykłego ludzie od księdza nie oczekują, podoba im się w nim to, że „jest ludzki”<sup>11</sup>. Wskaźnikiem postaw wiernych wobec księdza może być gotowość powierzenia mu swoich problemów z intencją uzyskania porady, jak rozwiązać swoje trudności. Z danych zamieszczonych w tabeli 33 wynika jednak, że ponad 80% badanych nigdy nie zdecydowało się, aby „będąc w trudnej sytuacji życiowej, mając różne problemy i kłopoty, udać się do księdza w parafii z prośbą o pomoc lub radę”.

Badania odnotowują wprawdzie sytuacje, kiedy parafianie o pomoc w rozwiązaniu problemów osobistych zwracają się do parafialnego księdza, ale jak widać w tabeli, nie są to odsetki wysokie. Kobiety nieco częściej niż mężczyźni zwracały się do księdza z osobistymi problemami. Przyglądając się kategorii odpowiedzi stwierdzającej, że „nigdy” nie korzystano z pomocy księdza w spra-

---

cujących — emeryci (66%). Prawie połowa to mieszkańcy wsi (49%) oraz badani z wykształceniem podstawowym (49%)”. Cyt. za: [www.onet.pl](http://www.onet.pl) Wiadomości, 26.08.2008.

<sup>11</sup> Zob. rozdział V.



Tabela 33

**Opiekuńcza parafia (dane w %)**

Czy zdarzyło się Panu(i) kiedykolwiek, że będąc w trudnej sytuacji życiowej, mając różne problemy i kłopoty, udał(a) się Pan(i) do księdza w Pana(i) parafii z prośbą o pomoc lub radę?	Kobiety	Mężczyźni
Tak, wiele razy	3,4	1,5
Tak, kilka razy	7,4	6,4
Tak, jeden raz	8,5	7,7
Nigdy	80,3	83,5
Brak odpowiedzi	0,6	0,9

wach osobistych, warto zauważyć, że odsetek ten jest relatywnie najniższy wśród mieszkańców Radomia (80%) i nieco wzrasta wśród mieszkańców wsi (81,8%) oraz małych miast (83,6%). S.H. Zaręba w swoim studium poświęconym młodym ludziom i ich relacjom z Kościołem zwracał uwagę na to, że w większych miastach (środkowiskach akademickich) młodzież częściej deklaruje zaufanie do duchownych niż w środowiskach wiejskich<sup>12</sup>, tłumacząc to między innymi lepszym przygotowaniem duszpasterskim i intelektualnym księży, zwłaszcza duszpasterzy akademickich. Nie należy tego wniosku w całości rozciągać na sytuację duszpasterstwa w Radomiu, ale być może również w takich charakterystykach działalności duszpasterskiej można poszukiwać wyjaśnienia sygnalizowanych różnic w odsetkach osób deklarujących korzystanie z pomocy duszpasterskiej wśród mieszkańców Radomia i w pozostałych środowiskach miejsca zamieszkania.

W kwestionariuszu badań postawiono także pytanie o rodzaj ewentualnych spraw, z jakimi parafianie przychodzą do swoich duszpasterzy. Ponad 80% badanych nie udzieliło odpowiedzi, a wśród najczęściej wymienianych spraw wskazywano „załatwianie formalności przy pochówku”, co deklarowało prawie 9% kobiet i blisko 3% mężczyzn, oraz „osobiste problemy moralne” — 5,6% kobiet i 3% mężczyzn.

Odnosząc się do tytułu niniejszego rozdziału, wyznaczającego ramy konceptualne prowadzonych analiz i interpretacji wyników badań empirycznych, można stwierdzić, że Kościół radomski w swoich podstawowych strukturach organizacyjnych, jakimi są parafie terytorialne, balansuje między wspólnotowym aspektem życia religijno-społecznego a jego administracyjno-organizacyjnymi parametrami. Wspólnotowy aspekt życia religijno-społecznego parafii przejawia się w identyfikacji z parafią zamieszkania, uczestnictwie w parafialnych nabożeństwach, zaangażowaniu w działalność parafialnych instytucji i organizacji, przyjmowaniu z kolędą parafialnych księży. Aspekt organizacyjno-administra-

<sup>12</sup> S.H. ZARĘBA: *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*. „Filozofia Religii” 2008, T. 4.

cyjnych postaw wobec parafii wyraża się w traktowaniu jej jako kościelnego urzędu, swoistej instytucji usług religijnych, w której z powodu terytorialnej przynależności można lub trzeba załatwiać swoje sprawy, bez konieczności oczekiwania zobowiązań wobec życia wspólnotowego i identyfikacji z parafialnym kościołem.

Podobnie jak w innych badaniach socjologicznych, wyraźnie wyodrębnia się kategoria ludzi deklarujących się jako „głęboko wierzący” i „systematycznie praktykujący”, którzy swoją obecność zaznaczają we wszystkich analizowanych aspektach więzi społecznych z parafią. Autodeklaracje wiary i praktyk religijnych — co niejednokrotnie wzbudza dyskusje metodologiczne nad „standaryzacją” takich pomiarów — mają więc, jak widać, konsekwencje w postawach i zachowaniach katolików, jakie przejawiają oni w omawianych dziedzinach życia religijno-społecznego organizowanego w parafiach.

W życie religijno-społeczne parafii Kościoła radomskiego nieco bardziej zaangażowane są kobiety niż mężczyźni. Częściej biorą one udział w nabożeństwach sprawowanych w kościele, silniej identyfikują się ze swoją parafią, mają większe zaufanie do parafialnych księży, bardziej angażują się w różnoraką działalność podejmowaną przez parafię, lepiej też oceniają funkcjonowanie parafialnych instytucji, a odwiedziny kolędowe częściej traktują jako okazję do wspólnej modlitwy.

Zbliżona do wyników znanych z innych badań socjologicznych jest prawidłowość podkreślająca silniejsze zaangażowanie w sprawy Kościoła osób starszych. Specyfiką socjologiczną diecezji radomskiej wydaje się natomiast wyraźna obecność w życiu parafii ludzi młodszych (36—40 lat), co zapowiada dobre funkcjonowanie jej struktur w najbliższej przyszłości. Osłabia je niestety skala dystansu wobec parafii odnotowana wśród najmłodszej grupy wiekowej badanych (18—25 lat).

Kościół radomski, w dużej części obejmujący tereny rolnicze, silnie zakorzeniony jest w środowisku wiejskim. Jednak trzeba też podkreślić wyraźne zaangażowanie w życie parafialne kręgów szeroko rozumianej inteligencji, zwłaszcza osób legitymujących się wykształceniem pomaturalnym.

Środowiskiem cechującym się słabszym zdomowieniem parafii, jej instytucji i wzorów życia religijno-społecznego są małe miasta. W wielu analizowanych przypadkach charakteryzują się one niższymi wskaźnikami więzi z parafią niż społeczności wioskowe, a nawet środowisko wielkomiejskiego Radomia. Radom jako stolica regionu i diecezji jest społecznością, w której względnie silne są wielorakie więzi społeczne skupiające się wokół parafii.

Dwie ważne instytucje życia parafialnego: poradnie rodzinne oraz rady duszpasterskie znajdują dobre umocowanie w różnych środowiskach społecznych. Poradnie rodzinne lepiej zdomowione są w parafiach miejskich (Radom), w środowiskach ludzi lepiej wykształconych, natomiast rady duszpasterskie popularniejsze są w parafiach wiejskich.

Działalność dobroczynna podejmowana przez parafie, aczkolwiek wyraźnie eksponowana przez badanych mieszkańców diecezji, nie jest jednak najwyżżej oceniana z punktu widzenia jej podstawowego celu, tj. „aby docierała do osób najbardziej potrzebujących”. Zdecydowanie wyraźniej jest ona obecna — w opinii badanych — w stołecznym Radomiu niż w parafiach małych miast i na wsi.

Kolęda, jedna z najbardziej popularnych praktyk religijnych, przyjmowana właściwie we wszystkich domach, jest przez większość badanych traktowana jako okazja do wspólnej modlitwy Kościoła w prywatnej przestrzeni domu oraz — w mniejszym zakresie — do „nieformalnego porozmawiania z księdzem” o sprawach rodzinnych i parafialnych. Relatywnie silnie eksponowana jest też jej rola „rutynowego wydarzenia”, wpisująca się w podtrzymanie tradycji kulturowej i uniknięcie środowiskowej opinii „innego”.

Stosunkowo silnie zaznacza się w parafii rola Rodziny Radia Maryja, bardziej popularna w środowisku wiejskim niż w Radomiu i małych miastach, natomiast słabo — obecność parafialnych rad ekonomicznych.

Kondycja religijno-społeczna parafii diecezji radomskiej nie jest wolna od kontekstu procesów społeczno-kulturowych, nacechowanych laicyzacją mentalności i sekularyzacją życia zbiorowego, oraz od oddziaływania modelu kultury masowej, marginalizującego znaczenie wartości chrześcijańskich w stylach życia codziennego. Będąc miejscem ścierania się paradygmatu ewangelizacji i paradygmatu sekularyzacji, parafie z pewnością nie reprezentują też najbardziej zaawansowanych postaci sekularyzacji. Nadal bardziej są miejscem spotkania niż kościelną administracją. Być może będą się przekształcać z „parafii jako sformalizowanych instytucji” reprezentatywnych dla Kościoła ludu w parafie wspólnoty lub wspólnotę wspólnot, realizującą model Kościoła wyboru: gościnnego, otwartego na warunki ponowoczesnego świata, ale i niewyrzekającego się własnej misji, zatroskanego na różne sposoby o zbawienie człowieka, a nadto uczestniczącego aktywnie w życiu publicznym.

#### 4. „Nie należę” i „nie wiem” — czyli o przypadku warszawskim

Współczesne społeczeństwo polskie jest z pewnością pluralistyczne pod względem deklarowanych i praktykowanych orientacji aksjologicznych. Dyskusje wokół zakresu, intensywności i skali tego pluralizmu wywołują wiele kontrowersji, a często też stereotypowych sądów uwikłanych w sezonowo atrakcyjne mody kulturowe czy interesy polityczne. W tym kontekście „problem religijności” bywa czasem spychany do sfery prywatnych i zindywidualizowanych postaw, jego zaś znaczenie dla życia społecznego jest marginalizowane lub

prezentowane w kostiumach skrajnie negatywnych stereotypów obrosłych fo-biami etnicznymi.

Ludzie wierzący i należący do Kościoła rzymskokatolickiego, uczestniczący w praktykach religijnych stanowią zasadniczą część polskiego społeczeństwa, tworzą to społeczeństwo, kształtują jego kulturowe, moralne, polityczne i oczywiście religijne oblicze. Ich postawy społeczne, poglądy, wzory zachowań, aksjologiczne wybory wcale nie muszą być — w sensie: nie są — w praktykach życia codziennego w całości zgodne z nauczaniem i doktryną Kościoła. Wiele badań socjologicznych i analiz społecznych ukazuje obszary życia społecznego indywidualnego i zbiorowego, które przebiegają „tak, jakby Kościoła nie było”. Nie oznacza to jednak wcale, że religia i religijność, socjalizacja religijna nie wywierają istotnego wpływu na kształt osobowości społecznej, że nie stanowią głęboko zakorzenionego w mentalności pokoleń czynnika sterującego zachowaniami społecznymi, codziennymi wyborami, stosowanymi kryteriami oceniania i wartościowania, uznawania, że coś jest dobre albo złe, bliskie i przyjazne albo wrogie i obce. Ludzie związani z Kościołem i najmocniej zaangażowani w praktyki religijne — jak wynika z najnowszych badań CBOS — reprezentują najbardziej oczekiwane postawy zaangażowania obywatelskiego. Społeczeństwo obywatelskie cechuje się między innymi zaangażowaniem w różne inicjatywy społeczne, podejmowaniem tych inicjatyw, ich inspirowaniem i wspólnym osiąganiem celów. „Mimo że większość Polaków pozostaje poza sferą społeczeństwa obywatelskiego, niektóre grupy społeczne wyróżniają się szczególnie wysoką aktywnością społeczną — są to przedstawiciele kadry kierowniczej i inteligencji oraz ludzie związani z Kościołem, najbardziej zaangażowani w praktyki religijne [podkr. — W.Ś.]. Odnotowujemy ponadto stopniowy wzrost liczby społeczników wśród przedstawicieli klasy średniej (pracujących na własny rachunek poza rolnictwem) oraz wśród rolników. Świadczy to o umacnianiu się w tych grupach etosu społecznikowskiego, co może być dobrym prognostykiem dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce”<sup>13</sup>. Komentując wyniki badań trzeciej edycji (lata 1999—2000) *European Values System*, obejmującej kraje grupy wyszehradzkiej, J. Bartkowski i A. Jasińska-Kania stwierdzają między innymi: „W Polsce odsetek członków i dobrowolnych aktywistów organizacji jest najniższy w tym regionie. Wykształcenie w największym stopniu warunkuje wstępowanie do stowarzyszeń, lecz nie ma ono wpływu na aktywne włączanie się do pracy społecznej [...]. Zaufanie do Kościoła sprzyja aktywności organizacyjnej, choć nie ma znaczenia motywującego do wstępowania do organizacji”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998—2006. CBOS BS/19/2006. Komunikat z badań. Oprac. B. WCIÓRKA. Warszawa 2006, s. 18.

<sup>14</sup> J. BARTKOWSKI, A. JASIŃSKA-KANIA: *Organizacje dobrowolne a rozwój społeczeństwa obywatelskiego*. W: *Polacy wśród Europejczyków*. Red. A. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY. Warszawa 2002, s. 86.

Poziom i jakość obywatelskiego zaangażowania opartego na wzajemnym zaufaniu i zasadach działań społecznych mają wpływ nie tylko na standardy zachowań w życiu prywatnym, ale również na jakość życia publicznego i efektywność funkcjonowania jego instytucji, w tym też Kościoła. Zdaniem E. Firlit, przynależność społeczeństwa polskiego do ruchów (grup i wspólnot) religijnych na terenie parafii pozostaje na niezmiennym poziomie od kilkunastu lat<sup>15</sup>. Na potwierdzenie tej tezy autorka przywołuje wyniki badań z 1991 roku, w którym deklaracje uczestnictwa w zorganizowanej działalności parafialnej złożyło 7,8% badanych dorosłych mieszkańców Polski. W roku 1998 odsetek ten wynosił 9,8%, a w roku 2002 — 7,8%<sup>16</sup>.

Elżbieta Firlit w opracowaniu pt. *Parafia w społecznej świadomości* wymienia między innymi aspekt, który określa jako „behawioralny wymiar więzi z parafią”. Są to — jak pisze — „zachowania natury religijnej (np. realizacja praktyk religijnych w kościele parafialnym, przynależność do grup i wspólnot religijnych działających w parafii), jak i zachowania społeczno-religijne związane z przynależnością do konkretnej parafii i poziomem identyfikacji parafialnej, z poczuciem odpowiedzialności za kościół parafialny jako dobro wspólne wszystkich parafian”<sup>17</sup>. Analizując wyniki badań ogólnopolskich opublikowane w 2004 roku, autorka stwierdza między innymi, że „ta cecha jest charakterystyczna dla 7,8% ogółu badanych, w tym 5,3% to są aktywni członkowie, zaś 2,5% to ci, którzy określają swoją przynależność jako mało aktywną, bierną”<sup>18</sup>. Uczestnictwo we wspólnotach parafialnych i stowarzyszeniach religijnych jest dodatnio skorelowane z afiliacją do kategorii głęboko wierzących, systematycznie praktykujących, starszych, emerytów, rolników i mieszkańców wsi, żyjących w rodzinach nuklearnych, a także wdów i wdowców. Częściej też takie zaangażowanie deklarowały osoby z wyższym wykształceniem oraz sympatycy określonych formacji politycznych, zwłaszcza Ligi Polskich Rodzin<sup>19</sup>.

Podobnie, w badaniach przeprowadzonych wśród mieszkańców archidiecezji warszawskiej 7,2% deklaruje przynależność do wspólnot i stowarzyszeń religijnych działających na terenie parafii, w tym 4,2% badanych swoje uczestnictwo ocenia jako aktywne. Raport o wolontariacie i filantropii wskazuje, że — w skali kraju — Polacy najczęściej angażują się w organizacje charytatywne (4,3%) oraz religijne (3,7%). Ten sam raport ustala jednakże, że średni krajowy odsetek osób pracujących nieodpłatnie i dobrowolnie w organizacjach po-

<sup>15</sup> E. FIRLIT: *Parafia w społecznej świadomości...*, s. 174.

<sup>16</sup> Ibidem; EADEM: *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych*. W: *Religijność Polaków 1991–1998*. Red. W. ZDANIEWICZ. Warszawa 2001, s. 125.

<sup>17</sup> E. FIRLIT: *Parafia w społecznej świadomości...*, s. 153.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 156.

<sup>19</sup> Warto zwrócić uwagę na znane w literaturze socjologicznej tezy wskazujące na brak powiązań między zaangażowaniem w dobrowolną działalność społeczną a orientacjami politycznymi. Zob. J. BARTKOWSKI, A. JASIŃSKA-KANIA: *Organizacje dobrowolne...*, s. 71.

zarządowych, ruchach społecznych i religijnych w 2005 roku wynosił ponad 23% dorosłej ludności Polski<sup>20</sup>.

Z danych zamieszczonych w tabeli 34 wynika, że 91,4% objętych badaniami mieszkańców archidiecezji warszawskiej nie należy do żadnych wspólnot ani stowarzyszeń religijnych.

Tabela 34

**Uczestnictwo we wspólnotach (stowarzyszeniach) religijnych  
w parafii a płeć badanych (dane w %)**

Czy należy Pan(i) do wspólnot (stowarzyszeń) religijnych w parafii?	Mężczyźni	Kobiety	Łącznie
Nie należę	43,7	47,7	91,4
Należę, ale jestem mało aktywny	1,2	1,8	3,0
Należę i jestem aktywny	1,8	2,4	4,2
Brak odpowiedzi	0,3	1,2	1,5

Łącznie 49 osób zadeklarowało przynależność do parafialnych wspólnot religijnych. Stanowi to 6,6% ogółu badanych. Wśród osób kościelnie zaangażowanych przeważają kobiety — 33.

Wedle składanych deklaracji, 25 osób należy do „Żywego różańca”, 5 do Rodziny Radia Maryja, po 4 osoby do Akcji Katolickiej, służby kościelnej i Caritasu, 3 osoby do neokatechumenatu i grup modlitewnych, a 1 osoba do ministrantów.

Wśród członków parafialnych kółek różańcowych przeważają osoby systematycznie praktykujące — 23, ludzie starsi, tj. powyżej 60 lat — 14 osób, na stałe mieszkający w Warszawie — 14, z wykształceniem średnim — 12.

Autorzy badań szczególną uwagę poświęcili inicjatywie religijno-społecznej aktywności katolików w ramach Akcji Katolickiej. 65,9% respondentów nie słyszało jednak o istnieniu Akcji Katolickiej w ich parafii, a 6,4% stwierdziło, że w ich parafii nie działa takie stowarzyszenie. Brak informacji o inicjatywach Akcji Katolickiej na terenie parafii można wyjaśniać, po pierwsze, brakiem za-

<sup>20</sup> Według raportu Stowarzyszenia Klon/Jawor za rok 2005, „w 2005 roku 23,2%, czyli ok. 6,9 mln, dorosłych Polaków poświęcało swój czas na pracę wolontarystyczną. Od 2001 liczba wolontariuszy wzrosła dwukrotnie”. Osoby zaangażowane w wolontariat w większości posiadają wyższe wykształcenie i nie przekraczają 25. roku życia. Wzrasta też liczba wolontariuszy wśród osób między 36. a 45. rokiem życia pracujących zawodowo. M. Gumkowska: Wolontariat, filantropia i 1%. Raport z badań 2005 roku. <http://badania.ngo.pl>.

Wolontariuszy jest „tak dużo”, bo — w przyjętym rozumieniu — są nimi na przykład rodzice, którzy dowożą swe dzieci do klubu sportowego na zajęcia, albo tacy, którzy bal organizują w przedszkolu, ratownicy WOPR (ich są przecież tłumy, pracują na basenach, ale mają godzinę miesięcznie do odpracowania za darmo), GOPR-owcy, krwiodawcy, osoby zarejestrowane w banku szpiku kostnego, młodzieżówki partii politycznych, studenci kół naukowych albo członkowie Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, którzy organizują spotkanie z VIP-em.



interesowania życiem parafii i, po drugie, własną „okrojoną” religijnością, niewykraczającą poza uczestnictwo w niedzielnych nabożeństwach. Takie postawy nie dotyczą oczywiście wyłącznie Akcji Katolickiej, ale też parafii i Kościoła w ogóle, a tłumaczenie się brakiem wiedzy jest okolicznościowym wyjaśnieniem subiektywnie usprawiedliwiającym wszelki brak zaangażowania społecznego. Z drugiej jednak strony, nie można wykluczyć, że struktury Akcji Katolickiej działające w parafii nie znajdują atrakcyjnej formuły obecności w świadomości parafian i nie potrafią zdobyć wśród nich zainteresowania, wsparcia ani tym bardziej czynnego zaangażowania.

Tabela 35

**Wiedza o istnieniu Akcji Katolickiej w parafii a płeć badanych (dane w %)**

Czy w Pana(i) parafii istnieje Akcja Katolicka?	Mężczyźni	Kobiety	Łącznie
Tak	9,3	15,8	25,1
Nie	2,4	4,0	6,4
Nie wiem	33,8	32,1	65,9
Brak odpowiedzi	1,4	1,2	2,6

Kobiety są nieco lepiej poinformowane o istnieniu Akcji Katolickiej w parafii, co można uznać za wskaźnik ich większego zainteresowania życiem wspólnoty. Najczęściej brak wiedzy o Akcji Katolickiej zgłaszali respondenci deklarujący się jako „obojętni i niezdecydowani religijnie” (97%), rzadko uczestniczący w praktykach religijnych (92,2%), ludzie młodzi w wieku 18–25 lat (81%), o statusie kawalera / panny (80,1%), uczący się (78,3%). Do grupy „niepoinformowanych” zaliczali się zarówno bezrobotni (73,3%), jak i bardzo dobrze sytuowani materialnie (71,1%), rodzice z dziećmi (70,1%), osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym (73,2%), mieszkańcy Warszawy (67,8%).

Status społeczno-zawodowy był czynnikiem słabiej różnicującym odpowiedzi. Nic nie wie na temat Akcji Katolickiej w parafii 68,2% urzędników i inteligencji, 66% robotników, 66,4% kupców, biznesmenów i przedsiębiorców, 50% rolników.

Jedna czwarta uczestników badań, w tym głównie kobiety (15,8%), potwierdzała istnienie w parafii Akcji Katolickiej. Najczęściej takiej odpowiedzi udzielali badani należący do następujących kategorii: praktykujący systematycznie (42,9%) i niesystematycznie (21,5%), wierzący (24,8%) i głęboko wierzący (41,9%), średnio sytuowani materialnie (27,4%), mieszkający w podwarszawskich miastach (32,8%), emeryci (41%) i ludzie po 60. roku życia (38,1%). Wiedzę o istnieniu Akcji Katolickiej w parafii częściej deklarowały osoby z wykształceniem podstawowym (30,4%) niż osoby z wykształceniem wyższym

(25,9%). Częściej deklarują taką wiedzę kupcy, biznesmeni i przedsiębiorcy (28,2%) niż inteligencja i urzędnicy (27,1%), robotnicy (24,5%) i rolnicy (17,4%).

Jedno z pytań ankietowych dotyczących Akcji Katolickiej zmierzało do ustalenia znajomości form działalności podejmowanej przez to stowarzyszenie na terenie parafii. Otóż, więcej niż 70% badanych należących do wszystkich uwzględnianych w opracowaniu kategorii społecznych nie udzieliło żadnej odpowiedzi na postawione pytanie, co w żargonie analiz socjologicznych kwalifikuje się jako „brak odpowiedzi”. „Brak odpowiedzi” to coś więcej niż „nie wiem”. Stwierdzenie „nie wiem” jest jakąś próbą refleksji nad własną wiedzą i stanem rozeznania w danej sprawie, jest wskaźnikiem braku poinformowania. Natomiast „brak odpowiedzi” można uznać za wskaźnik całkowitej nieobecności w świadomości badanych problemu będącego przedmiotem pytania. Blisko trzy czwarte ankietowanych (a w niektórych kategoriach wszyscy — na przykład niewierzący, niepraktykujący) nie jest w ogóle zainteresowanych przedmiotem działalności Akcji Katolickiej.

Respondenci podejmujący próbę opisu form działalności Akcji Katolickiej najczęściej wymieniali pomoc potrzebującym (pomoc biednym, zbiórki). Na ten typ działalności Akcji wskazało 55 kobiet i 33 mężczyzn. Znacznie mniej osób, bo tylko 13 kobiet i 9 mężczyzn, łączy aktywność Akcji Katolickiej z pracą z dziećmi i młodzieżą, prowadzeniem świetlic i organizowaniem wypoczynku letniego. Czynny udział w życiu społecznym parafii podkreśliło 7 osób, a 48 osób odpowiedziało, że nie wie, na czym polega rola Akcji Katolickiej w życiu parafii.

Osoby, które udzieliły informacji o działalności Akcji Katolickiej, wywodzą się głównie z kręgu ludzi wierzących i głęboko wierzących, systematycznie praktykujących, mieszkających w Warszawie, lepiej wykształconych, zaliczających się do urzędników i inteligencji. Są to zwykle ludzie starsi (34 osoby powyżej 60. roku życia), chociaż trzeba również zauważyć wypowiedzi osób z najmłodszej grupy wiekowej (18—25 lat), wśród których 11 wskazało na akcje pomocy potrzebującym, jedna osoba podkreśliła znaczenie pracy z młodzieżą i również jedna osoba akcentowała rolę Akcji Katolickiej w życiu społecznym parafii.

Akcja Katolicka nie jest więc, jak dotąd, bardziej znaczącą instytucją czy przestrzenią organizującą życie religijno-społeczne w parafiach archidiecezji warszawskiej. Słabo oddziałuje na ludzi młodych, a wśród starszych też nie znajduje większego zainteresowania.

Warto zwrócić uwagę, że formuła pytania o zaangażowanie społeczne katolików w życie parafii obejmowała pojęciem aktywności społecznej nie tylko stowarzyszenia, czyli takie formy życia społecznego, które powoływane są do rażnie w celu realizacji wspólnych zadań, które mają swoje statuty, zasady wybierania władz, sposoby rozliczania z działalności, a często też formalną re-

jestrację. Pojęcie wspólnoty religijnej jest znacznie szersze i obejmuje także te wszystkie formy wspólnej aktywności, niejednokrotnie o bogatej tradycji, które ani w sensie formalnym, ani zwyczajowym nie są stowarzyszeniami czy organizacjami, na przykład wspólnota ministrantów czy wspólnota neokatechumenatu. Cechy stowarzyszenia można przypisać Akcji Katolickiej. Zarówno stowarzyszenia, jak i wspólnoty religijne wyrastają jednak z opartej na zaufaniu aktywności społecznej, z podmiotowego uczestnictwa w życiu społecznym, z poczucia odpowiedzialności za losy własne i społeczności, w tym przypadku za wspólnotę parafii czy — szerzej — Kościoła. Wspólnoty kościelne stanowią integralną część życia społecznego Kościoła. Należą do porządku jego misji i mają bardzo bogatą tradycję. Niski odsetek wiernych angażujących się w życie wspólnot parafialnych we współczesnej Polsce jest oczywiście ogólną konsekwencją uboższego poziomu kapitału społecznego jako własności kolektywnej i dystrybutywnej, jednostkowej i zbiorowej naszego społeczeństwa. Pokazuje, jak trudno jest zmienić mentalność społeczną i wyzwolić ją z okowów historycznych przyzwyczajęń i wyuczonej bezradności, ugrutowanej w systemie kolektywistycznej ideologii, i jak trudno jest wyzwolić poczucie odpowiedzialności za losy własnej społeczności wśród pokoleń najmłodszych. Takie zadania stoją przed polską parafią, diecezją i Kościołem, tym bardziej że inne obszary życia społecznego wydają się podnosić szybciej swój poziom kapitału społecznego. Zdaniem Elżbiety Firlit, wzrasta społeczne znaczenie parafii w życiu społeczności lokalnej na terenie całego kraju. „Parafia okazała się strukturą mobilną i otwartą, która, modyfikując swoje dotychczasowe reguły działania, efektywnie dostosowuje je do warunków zmiany systemowej”<sup>21</sup>. Słusznie podkreśla J. Mariański, że w nowych warunkach społeczno-kulturowych potrzebny jest dynamizm duszpasterstwa parafialnego. „Jeżeli rozpatrywać rolę parafii w środowisku lokalnym według dwóch wersji: jako wariant szans i wariant obaw, to w świetle zgromadzonych danych istnieją uzasadnione nadzieje na realizację pierwszego scenariusza. Rzeczywistość społeczna nie daje co prawda podstaw do nadmiernego optymizmu, ale parafia czynnie poszukująca swej nowej tożsamości w zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych nie stoi bynajmniej na straconych pozycjach”<sup>22</sup>. Dysponując czytelną ofertą religijnych wartości, może stać się atrakcyjnym miejscem spotkania, sprzyjającym odzyskaniu aksjologicznej busoli życia codziennego zagubionej w świecie, w którym nowoczesność oznacza nawrócenie się na sekularyzm. „Im bardziej zrelatywizowane staje się społeczeństwo, tym bardziej rośnie potrzeba stabilności i porządku [...]. Bez trwałych wartości i norm moralnych wizja społeczeństwa

<sup>21</sup> E. FIRLIT: *Przemiany społecznej roli parafii*. W: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*. Red. M. MAZURKIEWICZ. Warszawa 2003, s. 179.

<sup>22</sup> J. MARIAŃSKI: *Udział katolików świeckich w życiu parafii. Założenia i rzeczywistość*. Płock 2008, s. 118.

ulega bardzo znacznemu spłyceciu. [...] (Po)nowoczesny człowiek, rozczarowany postępem, dotknięty niepewnością i niestabilnością, jakie niosą ze sobą pluralizm i globalizacja, może wracać do tradycji i na nowo odkrywać jej wartości, widząc w niej zbiór kulturowych modeli pomocnych w interpretacji złożonego świata społecznego, w poszukiwaniu punktów orientacyjnych [...]. Etyka wartości uniwersalnych i wychowanie chrześcijańskie mogą tylko pomóc w realizacji człowieczeństwa”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> IDEM: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Perspektywa socjologiczna*. W: K. CHAŁAS, A. MAJ, J. MARIAŃSKI: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Elementy teorii i praktyki*. T. 4. Kielce 2009, s. 193.



## Zakończenie

Sekularyzacja i deprywatyzacja to nie tylko kategorie teoretyczne przydatne w socjologicznych analizach podejmujących kwestie obecności religii w kulturze i w praktykach życia społecznego. Zwłaszcza pojęcie sekularyzacji uwikłane zostało w ideologię nowoczesności, której ważną sygnaturą było uwolnienie jej od wpływu religii, pojmowanej zarówno instytucjonalnie, jak i jako system wartości, wzorów myślenia, praktyk życia codziennego podejmowanych przez jednostki i zbiorowości. W tym sensie doktryna nowoczesności oznaczała sekularyzację życia społecznego i laicyzację mentalności. Nowoczesność utożsamiana była z areligijnością, jeśli nie z antyreligijnością. Doświadczenia krajów Europy Zachodniej dostarczały licznych przykładów weryfikujących trafność stawianych tez. Jednak zarówno w Europie, jak i tym bardziej w perspektywie światowej paradygmat sekularyzacji z trudem znajdował swoje empiryczne uzasadnienie. Procesy modernizacyjne nie są koniecznie powiązane z sekularyzacją. Jako przykład zwykle podawano Stany Zjednoczone, którym trudno odmówić modernizacyjnego postępu, a które pozostają społeczeństwem z silną obecnością aspektów religijnych w życiu społecznym i w kulturze.

Rewolucje w dziedzinie technologii komunikacyjnych, nowe światowe formy przepływu kapitału ekonomicznego i organizacji gospodarki, rozwój kultury masowej to zjawiska i procesy określane współcześnie kategorią globalizacji. Wpisuje się w nie również wzrost migracji ludności, a z nim rzeczywiste spotkanie różnaitości kultur, których nosicielami są konkretni ludzie i tworzone przez nich społeczności. Jest to również spotkanie różnorodności konfesji, religii, wierzeń, które stanowią integralną i znaczącą część każdej kultury. W kręgu kultury europejskiej można zauważyć tworzące się napięcia, wypełniające społeczną przestrzeń między procesami sekularyzacji i deprywatyzacji religii. Przybierają one różne formy, które sygnalizowałem i omawiałem. Wyraźnie widać utrzymujące się tendencje do eliminacji religii z życia publicznego, zarówno w postaci konfesyjnie zorganizowanych Kościołów, jak i w płaszczyźnie od-



działywania na umocnienie procesów laicyzacyjnych. Głośną ilustracją tych tendencji był z pewnością spór o zamieszczenie zapisu o wartościach chrześcijańskich w preambule do europejskiej konstytucji, jaki przetoczył się przez państwa członkowskie Unii Europejskiej, albo podejmowane w różnych krajach europejskich inicjatywy zmierzające do usuwania symboli religijnych z życia publicznego. Ciekawym socjologicznie przykładem może być różna, kulturowo uwarunkowana wrażliwość na obecność krzyża w przestrzeni życia publicznego czy podejmowane przez Europejski Trybunał Praw Człowieka sposoby rozwiązania sporów o religijne symbole. W pierwszym przypadku chodzi o inicjatywę prezydenta Chorwacji zmierzającą do usunięcia krzyża z instytucji publicznych, czemu przeciwstawiła się „większość społeczeństwa”<sup>1</sup>. Drugim przykładem jest swoista reinterpretacja symboliki krzyża uwolnionego od postaci zawieszonego na nim Chrystusa, co może być traktowane jako „okazanie szacunku niewierzącym bądź wyznawcom innych religii”. Wedle tej interpretacji, żyjemy w czasach cechujących się przywiązywaniem dużej wagi do znaków i „całkowite usunięcie krzyża oznaczałoby wyrzeczenie się własnych korzeni”. Rezygnacja z figury ukrzyżowanego Chrystusa świadczy, według proboszcza pewnej parafii, „o naszej tolerancji”, która zostanie kiedyś wynagrodzona. „Uciekając się do nietolerancji, nie wygramy nigdy”<sup>2</sup>. W trzecim przypadku chodzi o swoiste przesunięcie semantyczne odmawiające religijnego sensu symbolice krzyża. W sporze o prawo do pozostawienia krzyża na cmentarzu żołnierzy poległych w I wojnie światowej, co zdaniem Amerykańskiej Unii Swobód Obywatelskich narusza konstytucyjny rozdział Kościoła od państwa, zwolennicy *status quo* argumentują, że krzyże są obecne na wielu cmentarzach, a poza tym krzyż „utracił częściowo swoje znaczenie symbolu religij-

<sup>1</sup> „»Krzyż jest symbolem cywilizacji, a nie tylko religii czy Kościoła« — czytamy w najnowszym numerze chorwackiego tygodnika katolickiego „Glas Koncila”. Oficjalne czasopismo tamtejszego Kościoła krytykuje inicjatywę prezydenta Stjepana Mesića, który chce usunąć krzyże z instytucji publicznych, takich jak szkoły, szpitale czy sądy. Prezydent powołuje się oczywiście na świeckość państwa. Jak wykazały badania opinii publicznej, z decyzją Mesića nie zgadza się jednak większość chorwackiego społeczeństwa. Tamtejszy episkopat wezwał zatem prezydenta, by rozważył swą inicjatywę i nie demonizował krzyża. Zdaniem biskupów, walka z krzyżami jest tematem zastępczym chorwackiej polityki, który zdominuje w najbliższym czasie debatę publiczną w tym kraju. W Chorwacji katolicy stanowią niemal 90 procent społeczeństwa”. Cyt. za: Bollettino Radio Giornale del 4.09.2009.

<sup>2</sup> Włochy: krzyże bez postaci Jezusa w urzędach. „Z uznaniem władz kościelnych spotkał się pomysł pani burmistrz Thiene koło Vicenzy — Marii Rity Busetti, by w urzędach komunalnych umieścić krzyże bez figury Jezusa. Celem tej inicjatywy jest okazanie szacunku osobom niewierzącym bądź wyznawcom innych religii. »Uzasadnienie podane przez panią burmistrz jest poważne« — oświadczył proboszcz miejscowej katedry ks. Livio Destro. Podkreślił przy okazji, że niezbędna jest obecność w miejscach publicznych *znaku naszej wiary i naszych tradycji*. Duchowny zauważył, że *całkowite usunięcie krzyży oznaczałoby wyrzeczenie się własnych korzeni*”. [www.kai.pl](http://www.kai.pl), 3.12.2007.

nego” i — w domniemaniu — nie może być przedmiotem sporu w kwestiach rozdziału państwa od Kościoła, *sacrum* od *profanum*<sup>3</sup>.

Obecność symboli religijnych w przestrzeni życia publicznego stanowi — jak pokazują podane przykłady — problem niełatwy do rozstrzygnięcia, chociaż, jak donoszą serwisy informacyjne, w chrześcijańskiej Europie podejmowane są decyzje prawne, którym przyświeca z pewnością intencja ostatecznego rozwiązania problemu krzyża jako symbolu religijnego obecnego w przestrzeni publicznej. Otóż Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu orzekł, że wieszanie krzyży w klasach szkolnych to naruszenie „prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem” oraz „wolności religijnej uczniów”. Ponadto Trybunał nakazał państwu włoskiemu wypłatę kobiecie, która zaskarżyła to „naruszenie”, odszkodowania w wysokości 5 tysięcy euro za „straty moralne”<sup>4</sup>. Orzeczenie zostało wydane w związku ze skargą na obecność krzyża, złożoną przez obywatelkę włoską pochodzącą z Finlandii, która od 2002 roku procesuje się z miejscową szkołą publiczną, do której uczęszcza jej dwoje dzieci, o usunięcie krzyży z klas w imię świeckości państwa.

Z drugiej strony religia, myślenie religijne stają się coraz bardziej widocznym aspektem publicznej płaszczyzny życia społecznego. Od Kościoła oczekuje się zaangażowania w sprawy europejskie, a nawet przynagla się go i upomina wtedy, gdy nie spieszy z głośnym i wyraźnym, najlepiej bezwarunkowym uznaniem kierunku projektowanych zmian europejskiej przestrzeni politycznej, kulturowej czy religijnej. W kontekście cytowanej decyzji Europejskiego Trybunału Praw Człowieka swoiście brzmi nuta poirytowania w wypowiedzi byłego przewodniczącego Parlamentu Europejskiego Hansa-Gerta Pötteringa, który w roz-

<sup>3</sup> T. ZALEWSKI: *Spór o krzyż na cześć poległych weteranów*. „Sąd Najwyższy USA stara się rozstrzygnąć spór o krzyż na cześć żołnierzy poległych w I wojnie światowej postawiony w parku narodowym w Kalifornii. Liberalowie uznają ten krzyż za naruszenie konstytucyjnego rozdziału Kościoła od państwa. Amerykańska Unia Swobód Obywatelskich (ACLU) twierdzi, że krzyż, jako symbol religijny, nie może stać na terenie publicznym i domaga się jego usunięcia. Sąd Najwyższy, do którego sprawa dotarła po sporach przed sądami niższych instancji w Kalifornii, nie rozstrzygnął go definitywnie. Skłania się jednak do poparcia kompromisowego rozwiązania zaproponowanego przez Kongres, który stanął na stanowisku, że teren, na którym stoi krzyż, trzeba sprzedać Weteranom Wojen Zagranicznych, prywatnej organizacji kombatanów. W ten sposób krzyż mógłby pozostać na tym samym miejscu — na skalistym wzgórzu w parku. Obrońcy krzyża zwracają uwagę, że jest on obecny na wielu cmentarzach, na przykład przy wjeździe na wojskowy Cmentarz Narodowy Arlington w Waszyngtonie, i utracił częściowo znaczenie symbolu religijnego”. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 9.10.2009.

<sup>4</sup> Decyzja Trybunału w Strasburgu wywołała falę oburzenia większości polityków we Włoszech i ostrą reakcję minister oświaty, która przypominała, że krzyż jest „symbolem tradycji” narodowej. Batalia mieszkającej koło Padwy Finki Soile Lautsi Albertin przeciwko obecności krzyży w szkole w miejscowości Abano Terme, gdzie chodziły jej dzieci, rozpoczęła się w 2002 roku. Poprosiła ona dyrekcję placówki oświatowej o zdjęcie krzyży w klasach. Następnie bez rezultatu usiłowała uzyskać taki nakaz we włoskich sądach. Po 7 latach rację przyznał jej Trybunał w Strasburgu. [www.wp.pl](http://www.wp.pl), 3.11.2009.

mowie z Radiem Watykańskim autorytatywnie stwierdza: „Kościół powinien zrozumieć, jaką szansą jest również dla niego Traktat Lizboński”<sup>5</sup>.

Dobłą ilustracją stanu rozdarcia między sekularyzacją a deprywatyzacją były też dyskusje wokół Traktatu Lizbońskiego i powtórne referendum w tej sprawie w Irlandii. Biskupi tego kraju zachęcali do uczestnictwa w referendum, uwzględniającego interesy osobiste i grupowe, ale także dobro każdego obywatela i całej wspólnoty. Podkreślali, sięgając do treści legitymizujących z katolickiej doktryny społecznej, że wprawdzie natura Unii Europejskiej domaga się w niektórych obszarach wspólnej suwerenności, to jednak nie można zezwolić na osłabienie zasady pomocniczości, stanowiącej nieodłączny składnik całego projektu europejskiego. Zdaniem Rady Stałej irlandzkiego episkopatu, Traktat Lizboński nie podważa istniejącej w Irlandii ochrony prawnej dzieci nienarodzonych, a obowiązkiem wiernych jako obywateli Irlandii i Unii Europejskiej jest energiczne upowszechnianie *Ewangelii życia* oraz jasne wypowiadanie się na temat kształtu projektu europejskiego. W konkluzji apelu do irlandzkich katolików biskupi napisali: „Pragniemy jasno stwierdzić, że katolik może zgodnie z prawym sumieniem głosować zarówno »tak«, jak i »nie«”<sup>6</sup>.

W pewnym stopniu wydarzeniem spektakularnym jest publiczna deklaracja własnych poglądów religijnych składana przez przewodniczącego Parlamentu Europejskiego. Jak podały agencje informacyjne, nowy przewodniczący Parlamentu Europejskiego prof. Jerzy Buzek w trakcie pobytu w Rzymie na spotkaniu szefów parlamentów krajów G8 deklarował przed mikrofonami Radia Watykańskiego swoją religijną postawę: „Jestem chrześcijaninem i człowiekiem głęboko wierzącym. Myślę, że wiara jest czymś, co możemy okazywać w bardziej wyraźny sposób w Parlamencie Europejskim [...]. Naturalnie jesteśmy wolni i każdy może decydować o tym, czy wierzyć, czy też nie wierzyć. Jednakże fakt, że chrześcijanie dają świadectwo swej wierze, służy ukazaniu, że

---

<sup>5</sup> „Traktat Lizboński jest dokumentem Unii Europejskiej, który po raz pierwszy mówi o Kościołach i wspólnotach religijnych w odrębnym artykule, i gwarantuje, że dialog między nimi i instytucjami europejskimi będzie się odbywał systematycznie — powiedział Hans-Gert Pötering. — Pragnąłbym, aby również Kościół katolicki oceniał to i podkreślał bardziej pozytywnie” — dodał na falach Radia Watykańskiego niemiecki polityk. W jego opinii, „część Kościoła katolickiego ocenia krytycznie Unię Europejską, a zwłaszcza to, co się w niej nie udaje”. A katolicy politycy europejscy pilnie potrzebują „wsparcia i umocnienia, a nie tylko krytyki” — podkreślił były przewodniczący Parlamentu Europejskiego. Pötering poinformował też, że w tych dniach przeprowadził w Watykanie wiele rozmów, których tematem był m.in. dialog kultur. Zwrócił przy tej okazji uwagę, że w Arabii Saudyjskiej nie ma ani jednego kościoła chrześcijańskiego. Trzeba coś w tej sprawie zrobić, choć wiadomo, że to wymaga czasu, „musimy występować w interesie naszych wartości” — stwierdził polityk Unii Europejskiej. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 2.11.2009.

<sup>6</sup> H. PRZONDZIONO: *Katolik może głosować za, ale i przeciw*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 22.09.2009. Przywołany tekst jest też znakomitą współczesną ilustracją legitymizujących funkcji religii i Kościoła, uwzględniających wyróżniony przedmiotowy i podmiotowy profil legitymizacji, o czym pisałem w rozdziale I.

można być człowiekiem współczesnym i jednocześnie chrześcijaninem i strażnikiem pewnych wartości. To bardzo ważne i ja postaram się to udowodnić<sup>7</sup>. A Tony Blair, były szef rządu Wielkiej Brytanii, pozostający osobą wpływową w środowiskach podejmujących znaczące dla Europy decyzje, oświadczył w wywiadzie dla „L'Osservatore Romano”: „Religia ma centralną, jedyną rolę w społeczeństwie dla jego rozwoju. [...] wiara ma pełne prawo do obecności w sferze publicznej, mimo że wielu chciałoby ją stamtąd usunąć”<sup>8</sup>.

Spektakularność, jak to określiłem, wymienionych przypadków wyraża się również w ich aspekcie „osobowościowym”. Sekularyzacja bowiem to nie tylko wycofanie religii i jej instytucjonalnego zaplecza ze sfer życia publicznego, to również możliwość jej warunkowej alokacji w głębokich sferach prywatności. Inaczej mówiąc, religijność jest możliwa do warunkowej akceptacji w sekularystycznym paradygmacie społeczeństwa, jeśli pozostaje sferą prywatną jednostki i nie wkracza na scenę teatru życia publicznego, wpisując się w widoczny sposób w odgrywane role społeczne. Tak swoście pojmowana prywatyzacja religii i religijności składa się na kategorię *politycznej* — czy może trafniej: *kulturowej* — *poprawności* (*cultural correctness*), tworzącej oczekiwane i w jakimś stopniu obowiązujące, a nawet wymuszane normy regulujące wzory uczestnictwa jednostki w życiu publicznym. Interesującą ilustracją tej „kulturowej reguły” jest interpretacja stanu mentalności zbiorowej społeczeństwa czeskiego, diagnozowanej przed planowaną wizytą papieża Benedykta XVI w tym kraju. „Tym, co martwi przed papieską podróżą, jest milczenie katolików w mediach. W Czechach Kościół jest w pewnym sensie elitarny, należy do niego niemało intelektualistów, ludzi kultury i nauki. Swoją wiarę przeżywają jednak prywatnie, boją się zabrać głos, gdy mówi się o Kościele”<sup>9</sup>.

Kontrapunktem czasowo zbieżnym z tymi deklaracjami są wydarzenia w Exter (Wielka Brytania), gdzie pielęgniarki z regionalnego ośrodka zdrowia

<sup>7</sup> Buzek za obecnością wiary w polityce. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 12.09.2009.

<sup>8</sup> Cyt. za: [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 16.09.2009.

<sup>9</sup> Cytat ten jest fragmentem szerszego komentarza wskazującego na — jak to się określa — „brukowy” charakter medialnych doniesień w związku z planowaną wizytą papieża w Republice Czeskiej. „Kiedy zatykam nos i zanurzam się w internetowe fora, mam wrażenie, że czeski antykatolicyzm coraz bardziej upodabnia się do przedwojennego antysemityzmu. Miejsce żydowskich bankierów i rabinów zajęli prałaci, których nie obwinia się już o ukrzyżowanie Chrystusa, lecz o palenie czarownic”. Tak narastającą awersję do Kościoła katolickiego w Czechach opisał niedawno ks. Tomáš Halík. Odczucia praskiego duchownego potwierdzają badania statystyczne. Jak podały wczoraj „Lidové Noviny”, Kościoły chrześcijańskie należą tu do instytucji o najmniejszym zaufaniu społecznym. Ufa im tylko 28 procent badanych. Te nastroje przekładają się również na atmosferę towarzyszącą papieskiej podróży. Na chodnikach pojawiają się antypapieskie graffiti, zapowiadane są protesty, na szczęście nieliczne. Z drugiej strony, można też spotkać miłe niespodzianki. Jak na przykład artykuł w dzisiejszej „Mladej Frontie Dnes”. Jego autor podaje 10 powodów, dla których również niewierzący mogą wziąć udział w spotkaniach z Ojcem Świętym. Zaczyna od błahych, wręcz towarzyskich, jak spotkanie starych znajomych czy znalezienie partnera, a kończy na możliwości spotkania z Bogiem. Bollettino Radio Gioruale del, 23.09.2009.

zagrożono postępowaniem dyscyplinarnym „za to, że otwarcie daje wyraz swoim przekonaniom religijnym, nosząc na szyi krzyżyk”<sup>10</sup>. Spory o akceptację lub odrzucenie funkcji religii w strukturach społecznego świata obecne są również w polskim społeczeństwie, co wielokrotnie podnosiłem w poszczególnych rozdziałach książki. Ich najnowszą „odsłoną”, szeroko komentowaną we wszystkich mediach, jest wyrok sądu „w sprawie Alicji Tysiąc”<sup>11</sup>, *de facto* dotyczący sporu o aksjologiczne podstawy akceptacji lub odrzucenia prawa do aborcji. W związku z wyrokiem sądu, w zależności od przyjętych prymarnych, aksjomatycznych założeń aksjologicznych, w komentarzach ogłaszany jest tryumf postępu nad „katolickim ciemnogrodem” lub kwestionowana jest zasadność wyroku sądu, który „prawa naturalnego” w żaden sposób naruszać nie może<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Kara za noszenie krzyżyka na szyi. [www.onet.pl](http://www.onet.pl), 20.09.2009. W notatce informacyjnej czytamy między innymi, że zarząd regionalnego ośrodka zdrowia stwierdził, że przepisowy strój dla pielęgniarek, które mają styczność z pacjentami, nie dopuszcza żadnych naszyjników, które są związane z „realnym ryzykiem”, bo „w przypadkach klinicznych pacjenci, zwłaszcza jeśli są oszołomieni, chwytają się czasem przedmiotów pod wpływem silnych emocji”. Bohaterka wydarzenia deklaruje: „wiara motywuje mnie do służby i opieki nad innymi”, a przedstawiciel Chrześcijańskiego Ośrodka Pomocy Prawnej zauważa, że „nie można oddzielić wiary i motywacji od innych dziedzin życia, łącznie z pracą, w której ludzie spędzają większość swego czasu”.

<sup>11</sup> Sąd Okręgowy w Katowicach wyrokiem z dnia 23 września 2009 roku uznał, że „Gość Niedzielny” naruszył dobra osobiste A. Tysiąc. Chodzi o artykuły opublikowane w tygodniku, które m.in. miały sugerować, iż kobieta usiłowała dopuścić się zabójstwa, a za to, że nie mogła zabić swojej córki, otrzymała odszkodowanie.

<sup>12</sup> Przykładowe komentarze można znaleźć na wrześniowych stronach internetowych portali [www.wp.pl](http://www.wp.pl), [www.onet.pl](http://www.onet.pl), [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), w prasie itp. Dobrą ilustracją jest też oświadczenie „skazanego” redaktora „Gościa Niedzielnego”. „(1) Dzisiejszy wyrok Sądu Okręgowego w Katowicach wymierzony jest w wolność słowa i wolność prasy, które są wartościami konstytucyjnymi. Jest także wyrazem włączenia się wymiaru sprawiedliwości, w charakterze strony, do debaty publicznej. Traktujemy go jako próbę cenzurowania debaty publicznej, co przez środowiska lewicowe może zostać potraktowane jako zachęta do wykorzystywania wymiaru sprawiedliwości w celu narzucania swego światopoglądu reszcie społeczeństwa. Pragnę stanowczo podkreślić, że w żadnym ze wskazanych w uzasadnieniu wyroku tekstów nie porównano pani Alicji Tysiąc do zbrodniarzy hitlerowskich. Komentując zaś wyrok Trybunału w Strasburgu, zwracaliśmy uwagę, że jego istotą było prawo do aborcji. (2) Żaden wyrok sądowy nie zmieni faktu, że aborcja jest niszczeniem życia i zabiciem dziecka nienarodzonego. Tak uczy Kościół katolicki, a swoje nauczanie opiera na prawie naturalnym, ustanowionym przez Boga. Pogląd taki podziela również wielu ludzi niewierzących, szanujących prawo naturalne. Ochronę ludzkiego życia od jego początku gwarantuje także Konstytucja RP. Odmowa prawa do oceny aborcji w świetle prawa naturalnego jest bezprecedensową próbą odebrania zwolennikom tego światopoglądu, a przede wszystkim Kościołowi katolickiemu, prawa do głoszenia swoich poglądów i jest wymierzona w prawo do wolności religijnej. Nie zamierzamy pogodzić się z wyrokiem, który łamie konstytucyjne prawa i jest próbą cenzurowania debaty publicznej. Nie sprawi on, że wyrzekniemy się prawa do moralnej oceny aborcji, zgodnie z niezmiennym nauczaniem Kościoła. Nie ustaniemy w zabieganiu o wolność słowa i nadal będziemy głosić poglądy, które wyznajemy, zgodnie z nakazem sumienia. (3) W uzasadnieniu stwierdzono, że publikacje „Gościa Niedzielnego” bezprawnie ingerowały w sferę prywatną pani Alicji Tysiąc. Przypominamy, że w naszych publikacjach podkreślaliśmy, że jej sprawa nie miała wymiaru prywatnego. Z jej własnego wyboru, Alicja Tysiąc stała się sym-



Mamy więc do czynienia z odmową uznania akceptacji i wiary w moc legitymizującej funkcji religii, ale — z drugiej strony — to właśnie z perspektywy podmiotowych i przedmiotowych profili legitymizujących właściwości religii i Kościoła w wątpliwość podawana jest decyzja sądu.

W odmiennych wymiarach kulturowych i religijnych, ale zapewne w kontekście tego samego pytania o relacje między dokonującymi się w europejskiej przestrzeni kulturowej procesami sekularyzacji i deprywatyzacji, umieścić można dramatyczne w swym przebiegu konsekwencje spotkania — a może lepiej to określić: zderzenia — odmiennych kultur, doświadczeń religijnych, myślenia religijnego, legitymizowanych religią struktur życia społecznego. We wrześniu 2009 roku media rozpisywały się o dokonanym we Włoszech morderstwie. Otóż ojciec — z motywów religijnych — zabił własną córkę, która, będąc muzułmanką, zakochała się w chrześcijaninie. „Włosi są w szoku. Tym bardziej że do podobnego zdarzenia doszło przed rokiem [...]. Ojciec 18-letniej Marokanki ranił także jej chłopaka”<sup>13</sup>. Ten przykład pokazuje, jak ważna jest religia w życiu człowieka, wspólnoty, kręgu kulturowego. Dramatyzm takich sytuacji omija, jak na razie, polskie społeczeństwo, ale coraz wyraźniej widoczny jest w tych społecznościach europejskich, w których spotkanie religii i kultur przenika doświadczenia życia codziennego, być może bardziej sprzyjając gettyzacji i artykułowaniu konfliktów „aksjologicznie i instytucjonalnie” legitymizowanych aniżeli współobecności, nie mówiąc już o tolerancji czy międzyreligijnej i międzykulturowej współpracy, budowanych na „świętych” religijnych kano-  
nach.

Bieżących ilustracji procesów, które wypełniają społeczną przestrzeń rozpiętą między sekularyzacją a deprywatyzacją, można bez najmniejszego trudno znaleźć więcej. Religia jest obecna w strukturach życia społecznego i w kulturze. Jest obecna zarówno wówczas, gdy tworzy przesłanki podejmowanych działań społecznych, legitymizuje porządek moralny i kulturę, jak i wówczas, gdy jest przedmiotem krytyki i odrzucenia. Różne społeczności europejskie

---

bolem walki o zmianę obowiązującego w Polsce prawa chroniącego życie. Wielokrotnie udzielała wywiadów i opowiadała o okolicznościach, w których dążyła do dokonania aborcji na swoim dziecku, oraz motywach złożenia skargi przeciwko Polsce do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Pragnę podkreślić, że w publikacjach, które ukazały się w „Gościu Niedzielnym”, nie doszło do ujawnienia jakiegokolwiek faktu z życia powódki, który nie był wcześniej znany opinii publicznej. Prezentowana była jedynie moralna ocena jej dążenia do przerwania ciąży oraz korzystnego dla niej wyroku wydanego przez Trybunał w Strasburgu”. Ks. Marek Gancarczyk, redaktor naczelny tygodnika „Gość Niedzielny”. Bollettino Radio Gioruale del, 23.09.2009.

<sup>13</sup> B. ZAJĄCZKOWSKA: *Miłość nie może wykraczać poza krąg islamu*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 18.09.2009. Autorka dodaje: „Na kilka dni przed zamordowaniem we Włoszech 18-letniej muzułmanki, która nieszczęśliwie ułokowała swe uczucia w chrześcijaninie, podobny los spotkał w Pakistanie 20-letniego chrześcijanina. Fanish Masih został zamordowany w więzieniu, gdzie osadzono go pod zarzutem zbezczeszczenia Koranu. W istocie poszło o to, że jego dziewczyna była muzułmanką”.



znajdują się w różnych segmentach tej religijno-kulturowej przestrzeni, bardziej lub mniej oddalone od jej skrajnych biegunów. Bliski jest mi pogląd wyrażony przez Janusza Mariańskiego, akcentujący ujmowanie problemu obecności religii w strukturach społecznego świata i jej funkcji legitymizujących w perspektywie dynamicznej czy — jak to J. Mariański określa — „wielokierunkowych zmian”. „Należy obecnie i w przyszłości badać religie i Kościoły, a właściwie religijność i kościelność, w społeczeństwie o pogłębiającym się pluralizmie społeczno-kulturowym, w którym — teoretycznie rzecz biorąc — wszystko się może zdarzyć”<sup>14</sup>. Zmiany religijności dokonują się stopniowo, postępując w różnych kierunkach, sinusoidalnie i niekoherentnie; zgodnie z hipotezą „opóźnienia kulturowego” Wiliama Ogburna zmierzają „wahadłowo” to w jedną, to w drugą stronę. W odróżnieniu od ruchów wahadła, kulturowo-religijne zmiany nigdy nie są jednak ani te same, ani takie same. Dobrze jest studiować diagnozę rytmu zmian i odkrywać nowe znaczenia i wartości przypisywane „tym samym” zjawiskom, procesom społecznym oraz strukturom. Ideologie (po)nowoczesności nie rozwiązują wszystkich ludzkich problemów egzystencjalnych w stopniu dającym zadowolenie z odnalezienia sensów i celów życia, same wydają się dryfować w otchłanie kolejnych kryzysów. „Skazywanie religii na nieuchronną śmierć, czy daleko idącą prywatyzację, okazało się co najmniej przedwczesne”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> J. MARIAŃSKI: *Emigracja młodzieży z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin 2008, s. 34.

<sup>15</sup> J. MARIAŃSKI: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Perspektywa socjologiczna*. W: K. CHAŁAS, A. MAJ, J. MARIAŃSKI: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Elementy teorii i praktyki*. T. 4. Kielce 2009, s. 54.

## Bibliografia

- ADAMSKI F.: *Ateizm i kultura*. „Chrześcijanin w Świecie” 1993, nr 1 (192).
- AUSLOSS M., PETRONI F.: *Statistical dynamic of religions and adherents*. „A Letter Journal Exploring the Frontiers of Physics” 2007, no. 77 (February).
- BANIAK J.: *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków 2007.
- BANIAK J.: *Miedzy niewiarą w Boga i pozorną religijnością. Katolicy niewierzący lecz praktykujący religijnie w Polsce. Studium socjologiczne*. „Filozofia Religii” 2008, T. 4.
- BANIAK J.: *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce. Studia i materiały*. Poznań 2000.
- BARTKOWSKI J., JASIŃSKA-KANIA A.: *Organizacje dobrowolne a rozwój społeczeństwa obywatelskiego*. W: *Polacy wśród Europejczyków*. Red. A. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY. Warszawa 2002.
- BARTNIK Cz.: *Dalszy odstrzał medialny patriotów*. „Nasz Dziennik” nr 111(2521), z 13—14 maja 2006.
- BAUMAN Z.: *Globalizacja*. Warszawa 2000.
- BAUMAN Z.: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa 1995.
- BECKFORD J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków 2006.
- BELL D.: *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*. W: *Człowiek. Wychowanie. Kultura*. Red. F. ADAMSKI. Kraków 1993.
- BENEDYKT XVI: *Modlitwa to nie ucieczka od rzeczywistości*. 4.03.2007. [www.kai.pl](http://www.kai.pl), 5.03.2007.
- BENEDYKT XVI: *Kościół ma strukturę sakramentalną, a nie polityczną*. [www.kai.pl](http://www.kai.pl), 7.03.2007.
- BENEDYKT XVI: *Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, 2—6 maja 2008 r. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 7.05.2008.
- BERGER P.L.: *Der Zwang zur Haeresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1979.
- BERGER P.L.: *Four faces of global culture*. „National Interest” 1997 (Fall), Issue 49, p. 23, 7p.
- BERGER P.L.: *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*. „Teologia Polityczna” 2009, nr 5.

- BERGER P.L.: *Święty baldachim. Elementy socjologiczne teorii religii*. Kraków 1997.
- BERGER P.L.: *Zachód z Biblią w tle*. „Gazeta Wyborcza” z dn. 2 lipca 2005 r.
- BERGER P.L.: *Zaproszenie do socjologii*. Warszawa 1988.
- BERGER P.L.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Fischer Taschenbuch Verlag 1973.
- BERGER P.L., BERGER B., KELLNER H.: *Bezdomny umysł*. W: *Zjawisko wspólnoty*. (Wybór tekstów). Red. B. MIKOŁAJEWSKA. Warszawa 1989.
- BERGER P.L., LUCKMANN T.: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983.
- BERNARD Z CLAIRVAUX, św., w: *Encyklopedia katolicka*. T. 2 [punkt V hasła: *Duchowość*. Oprac. J. Zbiciak]. Lublin 1985.
- BERTONE T.: *Czynnik religijny a przyszłość Europy*. Wykład w ramach VII Międzynarodowej Konferencji „Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej”. Kraków 2007. [www.kai.pl](http://www.kai.pl), 16.09.2007.
- BIRKET-SMITH K.: *Ścieżki kultury*. Warszawa 1974.
- BOBROWSKA E.: *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*. Kraków 2007.
- BOKSZAŃSKI Z.: *Tożsamość. Interakcja. Grupa*. Łódź 1989.
- BOKSZAŃSKI Z.: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa 2005.
- BOROWIK I.: *Między „upadkiem” religii a „religijnym ożywieniem”*. W: *Wiek wielkich przemian*. Red. M. DOBROCZYŃSKI, A. JASIŃSKA. Warszawa—Toruń 2001.
- BOROWSKI W.: *Wstęp do Księgi Rodzaju*. W: *Biblia Tysiąclecia*. Poznań—Warszawa 1971.
- BOURDIEU P.: *Réponses*. Paris 1992.
- BOURDIEU P., PASSERON J.C.: *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Warszawa 1990.
- BRAS G., LE: *Żywotność religijna Kościoła we Francji. Studium historyczne o siłach żywych chrześcijaństwa*. W: *Ludzie, wiara, Kościół. Analizy socjologiczne*. Red. B. CYWIŃSKI. Warszawa 1966.
- BROWN D.: *Kod Leonarda da Vinci*. Warszawa 2006.
- BRUNCZ D.: *Duch Święty i Kościół*. „Magazyn Teologiczny. Semper Reformanda”. [www.ekumenizm.pl/content/article](http://www.ekumenizm.pl/content/article). 3.06.2006.
- BRUNCZ D.: *Kliknij na pamiątkę moją — komunია w internecie*. <http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=20081215210816228>.
- BRUNCZ D.: *Nie śpiewamy, ale mówimy prawdę — od terrorysty do chrześcijanina*. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 27.07.2006.
- CARRIER H.: *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*. Rzym—Warszawa 1992.
- CASANOVA J.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków 2005.
- CASANOVA J.: *Sekularyzacja przemysłana na nowo: globalna perspektywa porównawcza*. „Teologia Polityczna” 2009, nr 5.
- CHRZANOWSKI P.: *Pro multis effundetur — za wielu wylana*. „Magazyn Teologiczny. Semper Reformanda”. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 5.03.2007.
- Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*. Red. S. NOWAK. Warszawa 1974.
- CIPRIANI R.: *Religion and Diffusion of Values. „Diffused Religion” in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case*. In: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. R.K. FENN. Malden 2003.

- CONNOR R.A.: *Dlaczego wierni świeccy nie są szafarzami?* „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2004, nr 16.
- CRABTREE S., PELHAM B.: *What Alabamians and Iranians Have in Common. A global perspective on Americans’ religiosity offers a few surprises.* www.gallup.com. (styczeń 2009).
- CRISTALDI G.: *Ewangelizacja a kultura.* „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1982, nr 6.
- DARCZEWSKA K.: *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim.* Warszawa 1986.
- DAWSON Ch.: *Religia i kultura.* Warszawa 1958.
- DAWSON Ch.: *Zależność między religią a kulturą.* W: *Człowiek. Wychowanie. Kultura.* Red. F. ADAMSKI. Kraków 1993.
- DROŻDŻ A.: *Sumienie.* W: *Leksykon teologii fundamentalnej.* Red. M. RUSECKI. Lublin—Kraków 2002.
- DUBACH A.: *Nachwort: „Es bewegt sich alles. Stillstand gibt es nich”.* In: *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung.* Hrsg. A. DUBACH, R.J. CAMPICHE. Zurich—Basel 1993.
- DURKHEIM E.: *Elementarne formy życia religijnego.* Warszawa 1990.
- DYLUS A.: *Globalizacja. Refleksje etyczne.* Wrocław 2005.
- FIRLIT E.: *Parafia w społecznej świadomości.* W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków.* Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Warszawa 2004.
- FIRLIT E.: *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych.* W: *Religijność Polaków 1991—1998.* Red. W. ZDANIEWICZ. Warszawa 2001.
- FIRLIT E.: *Przemiany społecznej roli parafii.* W: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej.* Red. M. MAZURKIEWICZ. Warszawa 2003.
- FIRLIT E.: *Warszawskie parafie rzymskokatolickie — wybrane fakty i postawy.* W: *Religijność mieszkańców Warszawy.* Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC, T. ZEMBRZUSKI. Warszawa 2007.
- FITYCH T.: *Kościół milczenia dzisiaj. Wypowiedzi księży biskupów Czech i Moraw w pięć lat po odzyskaniu niepodległości.* Praga—Nowa Ruda 1995.
- FROMM E.: *Ucieczka od wolności.* Warszawa 1976.
- GAJOS L.: *Religijność i kultura religijna wsi w warunkach pogranicza polsko-ukraińskiego.* „Socjologia Religii” 2004, T. 2.
- GIDDENS A.: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge 1991.
- GIDDENS A.: *Socjologia.* Warszawa 2004.
- GIDDENS A.: *The Consequences of Modernity.* Cambridge 1990.
- GIEYSZTOR-MIŁOBĘDZKA E.: *Symbol we wnętrzu kościelnym.* W: *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej.* Red. T. KOSTYRKO. Warszawa 1987.
- GIZA-POLESZCZUK A.: *Związki partnerskie, małżeństwo i dzieci — kulturowe różnicowanie postaw.* W: *Polacy wśród Europejczyków.* Red. A. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY. Warszawa 2002.
- GLĄZEK D.: *Domus celeberrima. Architektura sakralna (katolicka) przemysłowej części Górnej Śląska 1870—1914.* Katowice 2003.

- GOBAN-KLAS T.: *Strategia lisbońska budowy europejskiego społeczeństwa informacyjnego*. W: *Od społeczeństwa industrialnego do społeczeństwa informacyjnego*. Red. A. SIWIK. Kraków 2007.
- GOCŁOWSKI T.: *Nie trzeba zmieniać Konstytucji*. [www.gazeta.pl](http://www.gazeta.pl), 5.03.2007.
- GÓRNY A.: *Galaktyka Internetu — globalny obszar nowych form religijności*. W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Red. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA. Kraków 2007.
- GROTIUS H.: *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawa narodów, a także główne zasady prawa publicznego*. T. 1. Tłum., wstęp i przyp. R. BIERZANEK. Warszawa 1957.
- HABERMAS J.: *Die Dialektik der Säkularisierung*. „Blätter für deutsche und internationale Politik” 2008, Nr. 4.
- HALIK T.: *Wyzwoleni jeszcze nie wolni. Czeski katolicyzm przed i po 1989 roku*. Poznań 1997.
- HENDRYKOWSKI M.: *Metafory Internetu*. Poznań 2006.
- HRYNIEWICZ J.T.: *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*. Warszawa 2004.
- HUNTINGTON S.P.: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. H. JANKOWSKA. Warszawa 2005.
- INGARDEN R.: *Człowiek i jego rzeczywistość*. W: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987.
- JACHER W.: *Emila Durkheima koncepcja religii jako czynnika integracji społecznej*. „Studia Philosophia Christianea” [ATK] 1973, nr 9/2.
- JAMROCH E.: *Poglądy na koncepcję Kościoła i postawy polityczne*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI. Warszawa 2003.
- JAN PAWEŁ II: *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*. Do uczestników IX sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 2 maja 2003 r. [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl).
- JAN PAWEŁ II: *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*. Watykan, 28 czerwca 2003 r.
- JAN PAWEŁ II: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Opr. M. RADWAN, T. GORZKULA, K. CYWIŃSKA. Rzym 1986.
- JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Veritatis splendor”*. Rzym 1993.
- JASIŃSKA-KANIA A.: *Orientacje moralne a problemy legitymizacji władzy w Polsce*. W: *Społeczeństwo polskie u progu przemian*. Red. J. MUCHA, G. SKĄPSKA, J. SZMATKA, I. UHL. Wrocław—Warszawa—Kraków 1991.
- JASIŃSKA-KANIA A.: *Wartości moralne i postawy polityczne*. W: *Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia*. Red. A. RYCHARD, A. SULEK. Warszawa 1988.
- JEŻOWSKI M.: *Czy globalizm jest religią?* W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Red. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA. Kraków 2007.
- JONACZYK Z.: *Powołania kapłańskie a środowisko społeczne. Studium socjologiczne na przykładzie archidiecezji poznańskiej*. *Studia i materiały*. Poznań 1999.
- JUROS H.: *„Kwestia kulturowa” w encyklice „Veritatis splendor”*. W: *Nie lękać się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”*. Red. P. MORCINIEC. Opole 1994.
- KAUFMANN F.-X.: *Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft*. In: *Religion — Kirche — Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung*. Hrsg. K.D. HILDEMAN. Leipzig 2003.

- KAUFMANN F.-X.: *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg 1979.
- KAUFMANN F.-X.: *Wie überlebt des Christentum?* Freiburg 2000.
- KŁOSKOWSKA A.: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 1996.
- KŁOSKOWSKA A.: *Socjologia kultury*. Warszawa 1981.
- KOCIK L.: *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*. Kraków 2006.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes*, p. 53. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Wyd. 3. Poznań.
- Kościół katolicki na Górnym Śląsku. Szkice o historii i współczesności*. Red. W. ŚWIĄTKIEWICZ. Katowice 1996.
- Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Warszawa 2004.
- KOWALIK S.: *Religijność*. W: *Zarys encyklopedyczny religii*. Red. Z. DROZDOWICZ. Poznań 1992.
- KRAPIEC M.A.: *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin 1991.
- KRAWCZUK A.: *Konstantyn Wielki*. Warszawa 1985.
- KRZYWOSZ M.: *Klasyfikacja ruchów mirakularnych pod względem poziomu napięcia z instytucjonalnym Kościołem katolickim. Próba typologii*. „Filozofia Religii” 2008, T. 4.
- KUHN H.: „*Liebe*”. *Geschichte eines Begriffs*. Koesel, München 1975.
- LASKOWSKI J.: *Trwałość wspólnoty małżeńskiej. Studium psychosocjologiczne*. Warszawa 1987.
- LE GOFF J.: *Czas Kościoła i czas kupca*. W: *Czas w kulturze*. Opr. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1988.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: *Sekularyzacja — wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce?* „Socjologia Religii” 2006, T. 4.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: *Typy religijności w społeczeństwie polskim w początkach XXI wieku — trwałość i zmiana*. „Socjologia Religii” 2004, T. 2.
- LUCKAMANN T.: *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*. W: *Współczesne teorie socjologiczne*. T. 2. Red. A. JASIŃSKA-KANIA, L.M. NIJAKOWSKI, J. SZACKI, M. ZIÓŁKOWSKI. Warszawa 2006.
- ŁANKOWSKI A.: *Opinie o Kościele katolickim*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945—1999*. Red. W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI. Warszawa 2000.
- MAJEWSKI J.: *Płomyk nadziei*. „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 35.
- MAJKA J.: *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*. W: *Socjologia religii*. Oprac. F. ADAMSKI. Kraków 1984.
- MARIAŃSKI J.: *Co mówi „duch czasu” — sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne*. „Roczniki Nauk Społecznych” 2004, T. 32, z. 1.
- MARIAŃSKI J.: *Emigracja młodzieży z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin 2008.
- MARIAŃSKI J.: *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI. Katowice 1999.
- MARIAŃSKI J.: *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*. Warszawa 1983.
- MARIAŃSKI J.: *Między nadzieją a zwątpieniem*. Lublin 1998.



- MARIAŃSKI J.: *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*. Lublin 1995.
- MARIAŃSKI J.: *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków 2004.
- MARIAŃSKI J.: *Religijność w procesie przemian*. Warszawa 1991.
- MARIAŃSKI J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin 2006.
- MARIAŃSKI J.: *Sekularyzacja. Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin—Kraków 2002.
- MARIAŃSKI J.: *Udział katolików świeckich w życiu parafii. Założenia i rzeczywistość*. Płock 2008.
- MARIAŃSKI J.: *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Warszawa 2004.
- MARIAŃSKI J.: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Perspektywa socjologiczna*. W: K. CHAŁAS, A. MAJ, J. MARIAŃSKI: *Wychowanie ku wartościom religijnym. Elementy teorii i praktyki*. T. 4. Kielce 2009.
- MARIAŃSKI J.: *Życie parafii*. Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1984.
- MARIAŃSKI J., SMYCEK L.: *Praktyki religijne*. W: *Religijność mieszkańców Warszawy*. Red. W. ZDANIEWICZ, S.H. ZARĘBA, T. ZEMBRZUSKI. Warszawa 2007.
- MARODY M.: *Orientacje ideologiczne Polaków oraz przemiany religijności Polaków*. W: *Polacy wśród Europejczyków*. Red. M. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY. Warszawa 2002.
- MELCHIORE V.: *Promocja a kultura*. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1982, nr 6.
- MICHNIK A., TISCHNER J., ŻAKOWSKI J.: *Między Panem a Plebanem*. Kraków 1995.
- MILON-DELSOL Ch.: *Skazani na konflikt*. „Znak” 2002, nr 568 ([www.znak.com.pl/znak/delsol](http://www.znak.com.pl/znak/delsol), 31 X 2005).
- Mniejszości wyznaniowe w Polsce w świadomości społecznej. Komunikat z badań OBOP*. 1999.05.17. [www.tns-global.pl](http://www.tns-global.pl).
- MOROCH E.: *Kult ciała jako niewidzialna religia XXI wieku*. W: *Człowiek wobec masowych zjawisk społecznych*. Red. J. KLEBANIUK. Wrocław 2006.
- NAPIÓRKOWSKA A.: *Francuskie katedry na sprzedaż*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 17.09.2009.
- NORRIS P., INGLEHART R.: *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Kraków 2006.
- OSSOWSKI S.: *Konflikty niewspółmiernych skal wartości*. W: *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła*. T. 3. Warszawa 1967.
- Papieska katecheza o prymacie piotrowym*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 8.06.2006.
- PARADOWSKI M.: *Kościół od wewnątrz zagrożony*. Wrocław 2002. Wersja elektroniczna książki: [www.nortom.pl](http://www.nortom.pl).
- PARSONS T.: *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*. W: *Socjologia religii*. Opr. F. ADAMSKI. Kraków 1984.
- PASEK Z.: *Religijność współczesnych mieszkańców Wisły*. W: R. CZYŻ, Z. PASEK: *Kościół i wspólnoty religijne Wisły. Monografia Wisły*. T. 3. Red. prowadzący: M. KIEREŚ. Wisła 2008.
- PAWEŁ VI: *Adhortacja Apostolska „Evangelii nuntiandi”*. Rzym 1975.
- PAWLINA K.: *Kandydaci do kapłaństwa Trzeciego Tysiąclecia*. Warszawa 2002.
- PAWLUCZUK W.: *Wiara i życie codzienne*. Kraków 1991.

- V *Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*. Sandomierz 1997.
- PIWOWARSKI W.: *Katolicyzm polski jako religijność narodu*. W: *Religia i życie społeczne*. Red. W. ZDANIEWICZ. Poznań—Warszawa 1983.
- PIWOWARSKI W.: *Religia jako wartość wspólna i osobowa*. „Przegląd Humanistyczny” 1994, nr 5.
- PIWOWARSKI W.: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971.
- POSSENTI V.: *Religia i polityka na przełomie tysiącleci*. „Społeczeństwo” 2005, nr 3.
- POSSENTI V.: *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*. Warszawa 2005.
- POSSENTI V.: *Religie światowe wobec pytania o prawdę*. Wywiad z kardynałem Josephem Ratzingerem. „Społeczeństwo” 2005, z. 4—5.
- POSTAWA A.: *Uwarunkowania oraz motywy wyboru i formacji powołania kapłańskiego w Towarzystwie Salezjańskim w Polsce. Studium socjologiczno-pastoralne*. Poznań 2004.
- Postawy społeczno-religijne diecezjan radomskich*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Radom 2008.
- PRZONDZIOŃ H.: *Katolik może głosować za, ale i przeciw*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 22.09.2009.
- PRZYGODA W.: *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Lublin 1988.
- PUTNAM R.: *Bowling alone*. „Journal of Democracy” 1995, no. 6: 1.
- PUTNAM R.: *Demokracja w działaniu*. Kraków 1995.
- RADWAN M.: *Dialektyczna socjologia religii*. „Chrześcijańskie w Świecie” 1978, nr 62.
- RATZINGER J. (Benedykt XVI): *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Kraków 2007.
- Religia. Kościół. Społeczeństwo. Wyniki badań socjologicznych w 12 diecezjach, 1996—2006*. Red. W. ZDANIEWICZ, S.H. ZARĘBA. Warszawa 2007.
- ROBERTSON R.: *The Relativisation of Societies: Modern Religion and Globalization*. In: T. ROBBINS, W. SHEPHERD, J. MCBRIDE (eds.): *Cults, Culture and the Law*. Chico, Cal. 1985.
- ROMANIUK K.: *Św. Paweł. Życie i dzieło*. Katowice 1995.
- RUNCIMAN S.: *Teokracja bizantyjska*. Warszawa 1982.
- SCHULER M.: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980.
- SCHIBILSKY M.: *Religiose Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen*. Stuttgart 1968.
- Sekretarz Kongregacji Nauki Wiary o nowym dokumencie*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 11.07.2007.
- Sekularyzacja*. Opr. A. OLSZEWSKI. W: *Słownik teologiczny*. Red. A. ZUBERBIER. Katowice 1989.
- SICIŃSKI A.: *Założenia ogólne badań empirycznych stylu życia*. W: *Problemy teoretyczne i metodologiczne badań stylu życia*. Red. A. SICIŃSKI. Warszawa 1980.
- SIMON O. VON: *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*. Warszawa 1989.
- Słownik teologiczny*. Red. A. ZUBERBIER. Katowice 1998.
- SPORNIAK A.: *Diecezja jak poligon*. „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 47.
- Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998—2006. Komunikat z badań*. Oprac. B. WCIÓRKA. Warszawa 2006.
- STOLARCZYK I.: *Dylematy globalizacji. Kryteria wartościowania zmian społecznych w kontekście nauczania społecznego Kościoła*. Tarnów 2003.

- STRAUSS A.L.: *Mirrors and Masks. The Search for Identity*. The Sociology Press 1969.
- STRINATTI D.: *Wprowadzenie do kultury popularnej*. Poznań 1998.
- SZLENDAK T.: *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław 2004.
- SZTOMPKA P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków 2002.
- SZTOMPKA P.: *Socjologia zmian społecznych*. Kraków 2005.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*. Katowice 1987.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Obowiązki katolika i problemy moralne*. W: *Młodzież Warszawy — pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Warszawa 2005.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Parafia i polityka*. „Socjologia Religii” 2003, T. 1.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Religijność jako czynnik stylu życia*. „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1988—1989, T. 16—17, z. 1.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata*. W: *Społeczny świat i jego legitymizacje*. Red. W. ŚWIĄTKIEWICZ. Katowice 1993.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Sacrum i jego światy*. W: *Katowice. Monografia miasta* (w druku).
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*. Katowice—Wrocław 1997.
- ŚWIĄTKIEWICZ W., ŚWIĄTKIEWICZ-MOŚNY M.: *Piętno choroby*. „Zeszyty Karmelitańskie” 2006, nr 4(37).
- ŚWIĄTKIEWICZ-MOŚNY M.: *Błogosławieni, którzy nie kliknęli a uwierzyli. Kościół katolicki w globalnej wiosce*. W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Red. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA. Kraków 2007.
- TOCQUEVILLE A. DE: *O demokracji w Ameryce*. Przeł. B. JANICKA i M. KRÓL. Warszawa 2005.
- Tradition and Modernity in the Life-Style in the Families of the Visegrad Countries*. Ed. Z. BENKO. Szeged 2007.
- TRAN-THI-LAI-WILKANOWICZ T.: *Wspomnienia i refleksje*. „Znak” 1994, nr 9.
- TUREK K.: *Pieśń religijna w obrzędach przedpogrzebowych na Śląsku*. W: *Pieśń religijna na Śląsku. Stan zachowania i funkcje w kulturze*. Red. K. TUREK, B. MIKA. Katowice 2004.
- UNTERBERGER A.: *Upadek Kościoła?* [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 16.04.2009.
- USLANER E.: *Zaufanie strategiczne i zaufanie normatywne*. W: *Socjologia codzienności*. Red. P. SZTOMPKA, M. BOGUNIA-BOROWSKA. Kraków 2008.
- VICO G.: *Nauka nowa 1109—1110*. Tłum. T. JAKUBOWICZ. Warszawa 1966.
- WALENCIK D.: *Tradycyjni anglikanie w unii z Kościołem katolickim*. [www.ekumenizm.pl/article.php?story=20091020163501160](http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=20091020163501160).
- WALENCIK D.: *Wojna o kanadyjski lekcjonarz zakończona*. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 07.09.2007.
- WALENCIK D.: *Zapobieganie zmianom klimatu nakazem moralnym*. [www.ekumenizm.pl](http://www.ekumenizm.pl), 30.10.2009.
- Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*. Red. M. KUDELSKA. Kraków 2005.
- WEBER M.: *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*. Wyd. 2. Kraków 2006.
- WEBER M.: *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin, Wyd. TEST 1994.
- WEBER M.: *The Theory of Social and Economic Organization*. New York 1964.

- WESOŁOWSKI W.: *Weberowska koncepcja legitymizacji: ograniczenia i kontynuacje*. W: *Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia*. Red. A. RYCHARD, A. SUŁEK. Warszawa 1988.
- ZAJĄCZKOWSKA B.: *Miłość nie może wykraczać poza krąg islamu*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 18.09.2009.
- ZAŁEWSKI T.: *Spór o krzyż na cześć poległych weteranów*. [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), 9.10.2009.
- ZARĘBA S.H.: *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*. „*Filozofia Religii*” 2008, T. 4.
- ZARĘBA S.H.: *Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Warszawa 2004.
- ZDANIEWICZ W.: *Kościół Chrystusowy jako instytucja*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. ZDANIEWICZ SAC, S.H. ZARĘBA SAC. Warszawa 2004.
- ZDANIEWICZ W.: *Zaufanie do osób kościelnych oraz opinie o księżach*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI. Warszawa 2003.
- ZDUNIAK A.: *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii*. Kraków 2006.
- ZDYBICKA Z.: *Globalizm i religia*. „*Ethos*” 2002, T. 15, nr 3—4.
- ZDYBICKA Z.J.: *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988.
- ZIÓŁKOWSKI M., PAWŁOWSKA B., DROZDOWSKI R.: *Jednostka wobec władzy*. Poznań 1994.
- ZNANIECKI F.: *Socjologia wychowania*. Warszawa 1972.
- ZULEHNER P.M., DENZ H.: *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*. Düsseldorf 1994.



## Indeks osobowy

Adamski Franciszek 39, 59, 60, 67, 113  
Ausloss M. 97

Baniak Józef 103, 112, 158, 179  
Bartkowski J. 201, 202  
Bartnik Czesław 44, 45  
Bauman Zygmunt 49, 57  
Beckford James 106  
Bell Daniel 39, 59  
Benedykt XVI 32, 34, 42, 55, 59, 86,  
102, 109, 152, 160, 161, 192, 213  
Benko Zsuzsanna 131  
Berger Peter 10, 13, 14, 18—20, 26, 29,  
30, 33, 45, 47, 50, 56, 67, 68, 71, 75,  
78, 79, 90, 109, 116, 141  
Bernard z Clairvaux 42, 63  
Bertone Tarcisio 77, 78, 96  
Birket-Smith Kai 20  
Blair Tony 77, 213  
Bobrowska Ewa 44  
Bogunia-Borowska Małgorzata 143  
Bokszański Zbigniew 26, 67  
Borowik Irena 106  
Borowski Władysław 33  
Bourdieu Pierre 28  
Bras Gabriel Le 107  
Brown Dan 36  
Bruncz Daniel 16, 40, 66, 87  
Buzek Jerzy 212  
Campiche Roland J. 109

Carrier Hevre 60  
Casanova Jose 9, 10, 47, 87, 90, 91,  
116  
Chałas Krystyna 9, 110, 207, 216  
Chrzanowski P. 43  
Cipriani Roberto 87, 110  
Connor R.A. 70  
Crabtree S. 90  
Cristaldi G. 60  
Cywiński Bogdan 107  
Cywińska Krystyna 60  
Czaplin Wsiewołod 76  
Czyż Renata 138  
  
Darczewska Krystyna 111  
Dawson Charles 59  
Denz H. 122  
Dobroczyński M. 106  
Drozdowski Rafał 28  
Drozdowicz Zbigniew 105  
Drożdż Alojzy 22  
Dubach Alfred 109  
Durkheim Emile 42  
Dylus Aniela 51  
  
Erdei Katalin 132  
  
Fenn R.K. 87, 110  
Firlit Elżbieta 181, 202, 206  
Fitych Tadeusz 133  
Fromm Erich 38



- Gajos Leszek 108  
Gancarczyk Marek 215  
Giddens Anthony 31, 46, 81  
Gieysztor-Miłobędzka Elżbieta 80  
Giza-Poleszczuk Anna 62  
Głazek Dorota 64  
Goban-Klas Tomasz 50  
Gocłowski Tadeusz 46  
Goff Jacques Le 38  
Gorzkuła Teresa 60  
Górny Andrzej 126  
Grotius Hugo 85  
Gumkowska Marta 203
- Habermas Jurgen 136, 137  
Halik Tomas 213  
Hendrykowski Marek 126  
Hryniewicz Jerzy T. 61, 62  
Huntington Samuel P. 71  
Huzar Lubomir 61
- Ingarden Roman 53  
Inglehart Ron 9
- Jacher Władysław 42  
Jamroch Edward 150  
Jan Paweł II 51, 54, 60, 66, 86, 102, 159, 160, 167  
JANKOWSKA H. 71  
Jasińska-Kania Aleksandra 8, 27, 62, 106, 146, 201, 202  
Jaworski Marian 61  
Jeżowski Marek 110  
Jonaczyk Zygmunt 158  
Juros Helmut 55
- Kasper Walter 102  
Kaufmann Franz-Xaver 68, 70, 73, 74, 141  
Kellner H. 109, 141  
Kiereś Małgorzata 138  
Klebaniuk Jarosław 106  
Kłoskowska Antonina 24, 25, 53  
Kocik Lucjan 101  
Konstantyn WIELKI 36, 38  
Kostyrko Teresa 80  
Kowalik Stanisław 105  
Krapiec Maria Albert 59, 105
- Krawczuk Aleksander 38  
Krzywosz M. 108  
Kudelska Marta 41  
Kuhn H. 145
- Laskowski Jerzy 108  
Libiszowska-Żółtkowska Maria 88, 90, 110, 125  
Luckmann Thomas 8, 18—20, 29, 30, 45, 47, 68
- Łankowski Arkadiusz 146  
Łydka Władysław 149
- Maj Adam 9, 110, 207, 216  
Majewski J. 80  
Majka Józef 113  
Mamberti Dominique 76  
Mariański Janusz 9, 11, 58, 69, 72, 79, 94, 95, 107, 108, 110, 114, 116, 117, 119, 122, 130, 135, 141, 148—150, 183, 192, 206, 207, 216  
Marody Mirosława 62, 146, 201  
Mateusz św. 105  
McBride J. 49  
Melchiorre Vittorio 60  
Michnik Adam 62  
Mika Bogumiła 142  
Mikołajewska Hanna 109, 141  
Milon-Delsol Chantal 70  
Morciniec Piotr 55  
Moroch Ewa 106  
Mucha Janusz 27
- Napierała Stanisław 35  
Napiórkowska A. 178  
Nijakowski Lech M. 8  
Norris Pippa 9  
Nowak Stefan 111
- Ogburn Wiliam 216  
Olszewski Andrzej 70  
Ossowski Stanisław 115
- Paradowski Michał 121  
Parsons Talcott 66  
Pasek Zbigniew 137, 138

- Passeron Jean-Claude 28  
Paweł VI 40  
Pawłowska Barbara 28  
Pawlina Krzysztof 158  
Pawluczuk Włodzimierz 73  
Pelham B. 90  
Petroni F. 97  
Piwowarski Władysław 107, 109, 113, 114  
Podesta Marc 120  
Poetering Hans-Gert 212  
Popielewicz Maria 125  
Possenti Vittorio 33, 71, 84—86, 100  
Postawa Andrzej 158  
Poulet Georges 38  
Poupard Paul 37  
Przondziona Henryk 212  
Przygoda Wiesław 192  
Putnam Robert D. 143
- Radwan Marian 60, 69  
Ratzinger Josef 33, 84, 86, 145  
Robertson R. 49  
Robbins T. 49  
Romaniuk Kazimierz 61  
Runciman Steven 30  
Rusecki Marian 22  
Rychard Andrzej 27
- Scheler Max 33  
Schibilsky M. 108  
Sentamu John 77  
Shepherd W. 49  
Siciński Andrzej 115  
Simon Otto 63  
Siwik Anna 50  
Skąpska Grażyna 27  
Smirnow Andrzej 99  
Smyczek Leon 119  
Sobański Remigiusz 35  
Sobeczko Helmut 63  
Sobierajski Tomasz 89  
Socci Antonio 101  
Sporniak Adam 63  
Stolarczyk Ireneusz 51  
Strauss Anselm L. 26  
Strinatti Dominic 57
- Sulek Antoni 27  
Szacki Jerzy 8  
Szlendak Tomasz 96  
Szmátka Jacek 27  
Sztompka Piotr 14—17, 51, 143
- Świątkiewicz Wojciech 30, 60, 62, 68, 79, 115, 123, 141, 180  
Świątkiewicz-Mośny Maria 126, 141
- Tischner Józef 62  
Tocqueville Alexis de 69  
Tran-Thi-Lai-Wilkanowicz T. 61  
Trujilo Lopez 101  
Turek Krystyna 142  
Tysiąc Alicja 215
- Uhl Izabella 27  
Unterberger A. 104  
Uslaner Erik M. 143, 144
- Vico Giambattista 71
- Walencik Dorota 10, 152  
Wciórka Bogna 201  
Weber Max 27, 31, 62  
Wesołowski Włodzimierz 27  
Williams Rowan 37, 56, 75, 102  
Wyszyński Stefan 165
- Zajączkowski Andrzej 38  
Zajączkowska Barbara 215  
Zalewski Tadeusz 211  
Zaręba Sławomir H. 79, 119, 123, 130, 131, 140, 198  
Zbiciak Jan 42  
Zdaniewicz Witold 12, 79, 113, 119, 123, 130, 131, 146, 148—150, 168, 202  
Zduniak Agnieszka 68, 70, 73, 141  
Zdybicka Zofia J. 40, 60, 110  
Zemrzuski Tadeusz 119, 146, 148, 150  
Ziółkowski Marek 8, 28  
Znaniecki Florian 23  
Zuberbier Andrzej 70, 149  
Zulehner Paul M. 122
- Żakowski Jacek 55, 62

Wojciech Świątkiewicz

**Between secularization and deprivation  
Sociological reflections on Polish religiousness  
in the European context**

S u m m a r y

Society and religion form an integral whole. Each figure of the social life remains in its peculiar connections with the signs of the religious life. The answer to the question on what religion is and what relations it has with an individual, as well as reflections of a collective life depends on the assumed cognitive perspective. Certainly, a theologian, philosopher, pedagogue and psychologist will answer it differently. From the perspective of sociological reflections, religion may be treated as the category of culture which is combined with the structures of the social life in a specific way. As we know from history and contemporary observations, the relations between society and religion are different. In some cultures, religion fully permeates all structures and functions of social life whereas in others, its role is restricted and marginalised. Looking at religion in a sociological way, one can underline that religion is expressed by cultural patterns of a social life, both an individual and collective one, which in the Christian tradition is usually described by the church category. In this sense, Church is an institution, but also a community and when we analyze the reflections of religion presence in social life, there is more to it than institutionally organized forms of socio-religious life, i.e. axiological basis of the social order, understanding man and his/her life values, ways of thinking, basic moral notions, assessment criteria and stores of basic knowledge religion and Church equip their congregation, as well as all those who remain within the scope of their influence, with. The basic social function of religion towards society consists in legitimising the order of social world and sense of living, legitimising, namely, authorizing and giving meaning and value to it, structuring and hierarchising it through references to extra-empirical, supernatural, revealed, holy truths of faith, deriving from traditions and holy books, constituting the content of religious doctrine.

The cultural paradigm of examining religiousness assumed in the work allows for treating the sociology of religion as an empirical science, the generalizations of which are based on the analysis of facts and processes objectively existing in a religious life and other spheres of culture functionally connected with religion. Religiousness is understood as the degree and quality of participation of particular people and social groups in the institutionalised religious system, with consequences revealing themselves in attitudes and actions in different spheres of social life. Religiousness expresses itself

in man's attitude to institutionalised values, norms and symbols which individuals experience as religious ones. It is also composed of practices and norms which a religious institution (Church) presents as binding, and which a religious man considers personally as such. The cultural paradigm of examining religion and religiousness allows for going beyond positivist perspectives and treating religiousness both as a social and anthropological (human) phenomenon. Referring religion to the global system of culture allows for wide, interconfessional and interdisciplinary studies of religion reflections in its cultural costumes.

Mutual relations between religion and society undergo a historical change, which is appropriately illustrated by contemporary notions of secularization and deprivatisation. It is common knowledge that secularization means the processes of marginalization of institutionalised religion presence in the elements of collective life, its privatisation being transformed in laicisation of mentality. It is accompanied by a dismantlement of Church infrastructure and treating the right to the individual conscience freed from being directed by religious premises as an ultimate criterion solving the problems of faith and morality. As a result of secularization processes, religion transforms in an individual faith whereas morality in subjective conscience. Deprivatisation of religion means the processes of the return of religious doctrine, religious values and its institutionalised dimensions on the stages of the social life theatre, both on the normative and behavioural level. Secularization and deprivatisation are social processes the nature and course of which are conditioned historically and culturally, i.e. their relations shape differently and "sinusoidally" in different historical and cultural epochs. Secularization and deprivatisation form theoretical frames of reflection on legitimising function of religion towards social world.

In contemporary discussions on the role, place and function of religion, Church, religiousness in globalised world the socio-cultural specificity is described by sociologists among other things by means of the category of *social differentiation*, *deinstitutionalisation*, *cultural pluralism* and *structural individualism* take place around the paradigms of secularization and deprivatisation. It seems that the inspiring and cognitive function of the secularization paradigm which has recently been dominant in social sciences, gives in to the deprivatization paradigm confronted with socio-cultural reality of the processes accentuating the role and importance of religion, Churches and religiousness in structures of globalised world. A new theoretical and methodological perspective in sociological studies on religion in the contemporary culture is most frequently combined with works by Jose Casanova, a Spanish sociologist. Within the secularization paradigm, referring to religious contexts of economic, social, political and moral processes is considered the questioning of the principles of rationality and attempt of turning the history back. Religious faith has become one of many possibilities that were supposed to be the subject of axiological choices. A social modernization has not fully eliminated the role of religion in their functions of explaining and justifying the senses and aims of life. The relations between modernisation and secularization are becoming multidimensionally conditioned and take place according to the principles of "various speeds". Interesting in this context are the conclusions formulated by R. Inglehart and P. Norris who examine multiple connections between religiousness and condition of the "society of risk". The growth of existential security and richness facilitates the decrease of religiousness. Rich societies are becoming more secular, but the

world is becoming more religious. A unanimously understood interdependence that growing standards of living, as a consequence of progressive modernization, increases the sense of existential security, is not certain. "Wandering" religiousness appears in places in which it seemed to irrevocably withdraw. A global perspective seems to favour the thesis that only from a Europocentric point of view one can treat secularization as a universal process. European exceptionalism is explained by J. Casanova by historical process of Church's symbiosis (as a community of cult) with the national state, which caused the Churches to take over the role of a caretaker of collective memory and representative of the imagined national community, but, at the same time, the loss of the ability to function as the religion of individual salvation. Europeans, losing faith in their national Churches, do not look for alternative religions of salvation and remain hidden members of their Churches, even if they leave them openly. Religion, Church and religiousness remain a public good and are important elements of a social life taking on new challenges the development of civilization brings. A good illustration of a contemporary active presence of religion in a public political and economic life are the examples in favour of solving problems of world danger, namely climatic changes, which are also the answer of world religions to the expectations directed at them on the part of international political and economic communities.

Peter Berger, on the basis of the analyses of global processes in the context of world religions draws the following conclusion: "As far as big international religious movements of our times are concerned, I would risk to formulate a statement that Evangelicalism with its sacred leadership and community activeness may give a certain type of a protodemocratic training to their advocates. I would be more cautious as for the Islam revival, although the book by Robert Hefner has convinced me that the Islam tradition has nothing that is in its nature opposite to democracy. (...) a new standpoint to democracy taken over by the Catholic Church since the Second Vatican Council, constituted an important factor in the processes of democratisation of different countries, especially in sothern Europe, in Latin America, the Philippines and Catholic churches of the former Soviet Imperium". Jose Casanova, when bringing his theory closer to deprivatisation, declares: "I cannot find an important reason to eliminate religion from a democratic public event, on a democratic or liberal level. One can, at the most, for pragmatic historical reasons defend the need to separate Church from state, although I am no longer convinced if a complete separation is a necessary or ultimate condition of democracy. The attempt to establish a wall of separation between religion and politics is not justified and at the same time probably brings about the opposite result to the intended one". Even though we assume that a paradigm of secularization does not experience a sort of crisis, certainly, it is not any of the circumstances that would justify the announcement of the cessation of secularization processes. Deprivatisation does not eliminate secularization processes though it allows for showing the roles and functions of religion, Church and religiousness, *a priori* disavowed and skipped but changing in the practices of a collective and individual social life, in the culture, politics, economy, in different types of social systems and citizen society.

Secularization, though, is not only a withdrawal of religion and its institutionalised base from the spheres of public life, but also the possibility of its conditioned allocation in deep spheres of personal privateness. In other words, religiousness can be conditionally accepted in a secularistic paradigm of society as long as it remains a private sphere

of an individual and does not enter the stage of the theatre of public life, inscribing itself in a visible way into the social roles being played. Such an understanding of the privatisation of religion and religiousness composes the political category, or, more precisely, a *cultural correctness* creating the expected and to some extent, obliging or even enforced norms regulating the patterns of participation of an individual in a public life. An interesting illustration of this “cultural rule” is an interpretation of the state of collective mentality of the Czech society diagnosed before the visit of Benedict XVI the Pope in this place. “What worries me before the Pope’s trip is the silence of Catholics in the media. In the Czech Republic Church is elite in a sense, and many intellectuals, people of culture and science belong to it. They experience their faith privately and are afraid of taking a part when Church is being spoken of”.

The meeting of religion and cultures permeates the real experience of an every-day life of societies. Sometimes it facilitates ghettoisation and accentuation of conflicts axiologically and institutionally legitimised, in other cases, it takes on the form of co-presence, tolerance or interreligious and intercultural cooperation built on the basis of “holy” religious canons.

There are numerous examples of the processes filling in the social space spreading from secularization and deprivatisation. Religion is present in the structures of social life and in culture. It is present both when it creates the premises of social actions taken, legitimises the moral order and culture, but also when it is the subject of criticism and exclusion. Different European communities are in different segments of this religious-cultural space, more or less distant from its extreme poles. There is no one single model of religiousness changes and one single rule. Even though the world religions undergo changes in the circumstances of modernization and globalization, the very transformations are expressed in very different shapes.

I am familiar with the point of view underlining the understanding of the problem of the presence of religion in the structures of the social world and its legitimising functions in a dynamic perspective, or, in other terms, “multidirectional changes”. Both nowadays and in the future, one should study the religions and Churches, namely, religiousness and Churchness in the society of a deepening socio-cultural pluralism in which, theoretically speaking, everything can happen. Changes of religiousness take place gradually in different directions, sinusoidally and incoherently. According to William Ogburn’s hypothesis of “cultural delay” they go in pendular swings to one and to the other side. In contrast to pendulum movements, cultural-religious changes are never either similar or the same. It is advisable to study both the diagnosis of the rhythm of changes and discover new meanings and values ascribed to “the same” phenomena, social processes and structures. The ideologies of (post)modernity do not solve all human existential problems to an extent giving satisfaction from finding the senses and aims of life. They themselves seem to drift into the abyss of subsequent crises. Sentencing religion to an inevitable death or a far-reaching privatisation, is at least premature.

It is the very processes and religious-cultural phenomena filling in the social space between secularization and deprivatisation that constitute the subject of sociological reflections included in this book. The first chapter is an attempt of a theoreticising characteristic of the legitimising function of religion in the processes of the social world creation. The second chapter analyses the contemporary processes of secularization and laicisation in the context of culture globalization. The third chapter treats about the phe-



nomenon of the weakening the model of secularization in favour of the processes of a new return of religion into the spheres of public life. Chapter four on religious practices in “cultural costume” shows cultural contexts of religiousness patterns, by means of which religion updates in individual and collective rhythms of a social life. The next two chapters are treated as an empirical illustration of the processes and religious-social phenomena filling in the space between secularization and deprivatisation. The main source of the data in question is the interpretation of the results of various sociological empirical studies, as well as informative agencies referring to the socio-religious events in Poland and Europe.

Wojciech Świątkiewicz

## **Zwischen Säkularisierung und Reprivatisierung Soziologische Überlegungen über polnische Religiosität im europäischen Kontext**

### **Z u s a m m e n f a s s u n g**

Die Gesellschaft und die Religion bilden ein untrennbares Ganzes. Jede Figur des gesellschaftlichen Lebens hat spezifische Beziehungen zum religiösen Leben. Die Antwort auf die Frage: Was ist Religion und wie ist ihre Relation mit dem Menschen und mit bestimmten Formen des gemeinschaftlichen Lebens hängt von der angenommenen Erkenntnisperspektive ab. Diese Frage kann wahrscheinlich von einem Theologen, Philosophen, Pädagogen oder Psychologen unterschiedlich beantwortet werden. In soziologischer Hinsicht wird die Religion als eine Kulturkategorie betrachtet, die auf besondere Weise mit den Strukturen des gesellschaftlichen Lebens verbunden ist. Wie die Geschichte zeigt sahen die Wechselbeziehungen zwischen der Gesellschaft und der Religion sehr verschieden aus. In manchen Kulturen dringt die Religion in alle Strukturen und Funktionen des Gesellschaftslebens ein, in anderen wird ihre Rolle eingeschränkt und marginalisiert. Soziologisch gesehen wird die Religion in bestimmten Kulturmustern des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens ausgedrückt, welche in christlicher Tradition mit der Kategorie „Kirche“ bezeichnet werden. In dem Sinne ist die Kirche eine Institution aber auch eine Gemeinschaft; wenn man also die Anzeichen der Religion im Gesellschaftsleben untersucht stellt man fest, dass es hier schon nicht nur um institutionelle, organisierte Formen des sozial-religiösen Lebens geht. Die Religion bedeutet hier auch: axiologische Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung, die Wahrnehmung des Menschen und dessen Lebenswert, die Denkweise, ethische Hauptbegriffe, die Beurteilungskriterien, die Kenntnisse, in welche die Gläubigen und alle im Einflussbereich der Kirche verbleibenden durch die Religion und die Kirche ausgestattet wurden. Die Hauptfunktion der Religion der Gesellschaft gegenüber beruht darauf, dass sie die Ordnung des Gesellschaftslebens und den menschlichen Lebenssinn legitimiert, indem sie ihn durch den Bezug auf außerempirische, übernatürliche, offenbarte, heilige, aus der Tradition und aus heiligen Büchern herleitete und den Kern der Religionsdoktrin bildende Glaubensnormen strukturiert und hierarchisiert.

Das in vorliegender Monografie angenommene Kulturparadigma der Religiositätsuntersuchung lässt die Soziologie der Religion als empirische Wissenschaft betrachten, deren Verallgemeinerungen sich auf die Analyse der Tatsachen und der objektiv verlaufenden Prozesse im Religionsleben und auf anderen mit der Religion funktionell ver-

bundenen Kulturgebieten stützen. Die Religiosität wird betrachtet als ein Grad und eine Bedeutung der Teilnahme von den einzelnen Menschen und Menschengruppen an einem institutionalisierten Religionssystem samt den, in bestimmten Haltungen und Handlungen auf verschiedenen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens zum Vorschein kommenden Folgen. Die Religiosität drückt sich in menschlicher Einstellung zu institutionalisierten Werten, Normen und Symbolen aus, die von den Menschen gemeinschaftlich als religiös erlebt werden. Zur Religiosität gehören auch Praktiken und Normen, welche für die Kirche und für die Gläubigen selbst verbindlich sind. Das Kulturparadigma der Religion- und Religiositätsuntersuchung lässt von positivistischen Auffassungen abgehen und die Religiosität sowohl als ein soziologisches, wie auch anthropologisches (menschliches) Phänomen betrachten. Wenn man die Religion auf globales Kultursystem bezieht, kann man interkonfessionale und interdisziplinäre Erhebungen über die Anzeichen der Religiosität in deren verschiedenerlei Kulturformen anstellen.

Die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Gesellschaft unterliegen historischen Wandlungen, was die gegenwärtigen Begriffe: Säkularisierung und Reprivatisierung am besten wiedergeben. Die Säkularisierung bedeutet eine institutionelle Marginalisierung der Religion auf den einzelnen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens und die Privatisierung der Religion, die sich mit der Zeit in mentale Verweltlichung verwandelt. Damit geht der Abbau von der kirchlichen Infrastruktur und die Überzeugung von der Gewissensfreiheit jeden Menschen einher. In Folge der Säkularisierungsprozesse wird die Religion in individuelles Glauben und die Moral in subjektives Gewissen umgewandelt. Die Reprivatisierung der Religion bedeutet dagegen die Wiederherstellung von der religiösen Doktrin, von religiösen Werten und deren institutionellen Formen auf normativer und behavioristischer Ebene des Gesellschaftsleben. Säkularisierung und Reprivatisierung gehören zu gesellschaftlichen Prozessen, deren Charakter und Verlauf historisch und kulturell bedingt sind; das heißt, dass sich die Verhältnisse zwischen ihnen in verschiedenen Epochen und Kulturkreisen anders („sinusoidal“) gestalten. Säkularisierung und Reprivatisierung bilden theoretische Rahmen für Überlegungen über die anerkannte Funktion der Religion in der gesellschaftlichen Welt.

Rundum die Paradigmata der Säkularisierung und Reprivatisierung werden heutzutage heftige Diskussionen geführt über die Rolle und die Funktion der Religion, der Kirche, der Religiosität in der globalisierten Welt, deren sozialkulturelle Spezifität von den Soziologen mit Hilfe solcher Kategorien, wie: *soziale Differenziation*, *Wiederinstitutionalisierung*, *Kulturpluralismus* und *struktureller Individualismus* bezeichnet wird. Wie es scheint, steht die anregende Funktion und die Erkenntnisfunktion des neuerdings in Sozialwissenschaften dominierenden Säkularisierungsparadigmas angesichts der Realität von sozialkulturellen Prozessen, in Folge deren die Bedeutung der Religion, der Kirche und der Religiosität in der globalisierten Welt betont wird, dem Reprivatisierungsparadigma nicht nach. Neuer theoretischer und methodologischer Blick in soziologischen Studien für die Religion in der heutigen Kultur wird meistens mit der Tätigkeit des spanischen Soziologen, Jose Casanova verbunden. Bezieht man sich im Rahmen des Säkularisierungsparadigmas auf religiöse Zusammenhänge mit wirtschaftlichen, sozialen, politischen und ethischen Prozessen, stellt man die Prinzipien der Rationalität in Frage und versucht die Kulturgeschichte zu ändern. Der Religionsglauben wurde nur eine axiologische Alternative. Die gesellschaftliche Modernisierung hat jedoch der Religion ihre Funktion, die Welt zu klären und den Lebenssinn zu begründen, nicht weg-

genommen. Die Zusammenhänge zwischen der Modernisierung und der Säkularisierung sind aber von verschiedenerlei Faktoren abhängig. R. Inglehart und P. Norris haben vielfältige Zusammenhänge zwischen der Religiosität und dem Zustand von der „Risikogesellschaft“ untersucht und folgende Schlüsse gezogen. Steigende existentielle Sicherheit und höherer Wohlstand gehen mit abnehmender Religiosität einher. Wohlhabende Gesellschaften werden säkularisiert, doch die Welt wird frömmere. Die eindeutig betrachtete Abhängigkeit, dass der infolge der fortschreitenden Modernisierung steigende Lebensstandard ein sicheres existentielles Gefühl nach sich ziehe, steht nicht mehr fest. Die „wandernde“ Religiosität taucht an solchen Orten auf, aus denen sie sich unwiederbringlich zurückziehen schien. Globalerweise darf die Säkularisierung nur aus eurozentrischer Sicht als ein universeller Prozess betrachtet werden. J. Casanova erläutert den europäischen Exzeptionalismus mit historischen Prozessen der Symbiose von der Kirche als einer Kultgemeinschaft mit dem Nationalstaat. Diese Symbiose hat dazu geführt, dass die Kirche die Rolle des Wächters von dem gemeinschaftlichen Gedächtnis und des Vertreters der vorgestellten nationalen Gemeinschaft übernommen hatte, aber gleichzeitig hat sie die Fähigkeit verloren, als Religion der individuellen Erlösung zu funktionieren. Den Glauben an ihre Nationalkirchen verlierend suchen die Europäer nach keinen alternativen Erlösungsreligionen und bleiben latente Mitglieder von ihren Kirchen, auch wenn sie diese früher offen verlassen haben. Religion, Kirche und Religiosität bleiben öffentliches Gemeinwohl und sind wichtige Elemente des gesellschaftlichen Lebens, indem sie neue zivilisatorische Aufforderungen annehmen. Ein gutes Beispiel für aktive Beteiligung der Kirche am öffentlichen politischen und wirtschaftlichen Leben ist ihr Beitrag zur Bekämpfung der ungünstigen Klimaänderungen, was den Erwartungen der internationalen politischen und wirtschaftlichen Gemeinschaften entspricht.

Nach der Analyse der globalen Prozesse im Kontext der Weltreligionen kommt Peter Berger zum folgenden Schluss: von den großen internationalen Religionsbewegungen kann besonders der Protestantismus mit seiner weltlichen Führung und gemeinschaftlicher Aktivität seine Anhänger protodemokratisch schulen. Der Verfasser ist nicht sicher, ob man von der Wiedergeburt des Islams sprechen darf; er scheint aber von Robert Hefner überzeugt zu sein, dass die islamische Tradition keine antidemokratischen Elemente beinhaltet. Neue Einstellung der katholischen Kirche zur Demokratie nach dem II. Vatikanischen Konzil wurde ein wichtiger Faktor der in verschiedenen Ländern — vor allem in Südeuropa, Lateinamerika, in den Philippinen und in katholischen Ländern des ehemaligen sowjetischen Imperiums stattfindenden Demokratisierungsprozesse. In seiner Reprivatisierungstheorie erklärt Jose Casanova, dass er keinen wesentlichen Grund dazu habe, die Religion auf dem demokratischen oder liberalen Boden aus dem öffentlichen Bereich zu eliminieren. Man kann allenfalls aus pragmatischen historischen Gründen die Trennung von „Kirche“ und „Staat“ verteidigen, doch Casanova sei nicht davon überzeugt, ob eine völlige Trennung von Kirche und Staat eine unerlässliche und definitive Demokratiebedingung sei. Seiner Meinung nach, sei der Versuch eine Separationsmauer zwischen „Religion“ und „Politik“ zu bauen, ungegerechtfertigt und erreiche wahrscheinlich das Gegenteil dessen, was er vorhatte. Das Säkularisierungsparadigma scheint heute zwar in eine Krise geraten zu sein, es bedeutet aber nicht, dass die Säkularisierungsprozesse schon zu Ende sind. Die Reprivatisierung schließt die Säkularisierung nicht aus, sondern ermöglicht, die *a priori* abgelehnten

Funktionen von Religion, Kirche und Religiosität im gemeinschaftlichen und individuellen Leben, in der Kultur, Politik, Wirtschaft, in verschiedenen Typen der Gesellschaftsordnung und in einer bürgerlichen Gesellschaft zu zeigen.

Die Säkularisierung ist zwar nicht nur die Ausscheidung der Religion und deren Institutionen aus dem öffentlichen Leben; sie bedeutet auch die Möglichkeit, die Religion in tiefe Bereiche der persönlichen Privatsphäre zu verlegen. Anders gesagt, kann die Religiosität im Säkularisierungsparadigma der Gesellschaft auf Bewährung akzeptiert werden, sofern sie nur eine Privatsphäre des Menschen bleibt und sich in öffentliches Leben nicht einlässt. So verstandene Privatisierung von Religion und Religiosität gehört zur Kategorie politischer oder eher kultureller Korrektheit (*cultural correctness*), die für erwartete und in gewissem Maße allgemein geltende und sogar gezwungene Normen der Teilnahme des Menschen am öffentlichen Leben ausschlaggebend ist. Ein gutes Beispiel für diese „Kulturregel“ ist die Beurteilung des Zustandes der gemeinschaftlichen Mentalität der tschechischen Gesellschaft vor dem Besuch des Papstes Benedikt XVI. in Tschechien: „Es muss Sorgen bereiten, dass katholische Massenmedien den päpstlichen Besuch verschwiegen haben. Die tschechische Kirche ist sozusagen elitär, es gehören dazu nicht wenige Intellektuelle, Kultur- und Kunstleute, doch sie erleben ihren Glauben ganz privat und wollen die Stimme nicht erheben, wenn über die Kirche die Rede ist.“

Das Zusammentreffen von Religionen und Kulturen ist von wirklicher Erfahrung des täglichen Lebens von Gemeinschaften beeinflusst; manchmal begünstigt es die Entstehung von religiösen Gettos, in denen die „axiologisch“ und „institutionell“ legitimierte Konflikte ausgelöst werden. In anderen Fällen bedeutet es eine Koexistenz, Toleranz oder eine auf „heilige“ Religionskanonen fußende Zusammenarbeit zwischen den Religionen und Kulturen.

Es gibt zahlreiche Beispiele für Prozesse, die den öffentlichen Raum zwischen Säkularisierung und Reprivatisierung füllen. Die Religion ist in verschiedenen Strukturen des gesellschaftlichen Lebens und der Kultur vorhanden. Sie ist die Voraussetzung von verschiedenerlei sozialen Handlungen und beglaubigt ethische Ordnung und Kultur; sie wird aber auch scharf kritisiert und abgelehnt. Verschiedene europäische Gemeinschaften befinden sich in verschiedenen Segmenten des religiös-kulturellen Raumes und sind mehr oder weniger von seinen Extremen entfernt. Es gibt kein gemeinsames Modell der Religiositätsänderungen, keine globale Regel. Zur Zeit der Modernisierung und Globalisierung unterliegen die Weltreligionen verschiedenen Wandlungen, doch diese Transformationen kommen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck.

Der Verfasser teilt die Auffassung, dass das Vorkommen der Religion und ihre Rolle in den Strukturen der sozialen Welt dynamisch, oder als „Mehrzweigänderungen“ betrachtet werden sollten. Religionen und Religiosität sollten heute und in der Zukunft untersucht werden, denn in der durch zunehmenden sozialkulturellen Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaft kann — theoretisch gesehen — alles passieren. Die Religiosität ändert sich allmählich nach verschiedenen Richtungen hin, sinusförmig und inkohärent, gemäß der von William Ogburne gestellten Hypothese von „Kulturverspätung“, „pendelnd“ auf und ab. Kulturreligiöse Änderungen unterscheiden sich aber von den Pendelbewegungen. Es ist gut, den Rhythmus von den Änderungen zu studieren und neue „denselben“ Erscheinungen, gesellschaftlichen Prozessen und Strukturen beige-messene Bedeutungen und Werten zu entdecken. Die Ideologien der (Post)Modernität

sind nicht im Stande, alle existentiellen Probleme der Menschen befriedigend zu lösen; sie scheinen selbst in den Abgrund der nächsten Krisen abzudriften. Es ist zumindest zu früh, die Religion zum Tod oder zu weit gehender Privatisierung zu verurteilen.

Zum Gegenstand der im vorliegenden Buch angebrachten soziologischen Überlegungen sind die religionskulturellen Erscheinungen und Prozesse im Bereich zwischen der Säkularisierung und Reprivatisierung. Im ersten Kapitel wird die Funktion der Religion im Gesellschaftsleben charakterisiert. Im zweiten Kapitel werden gegenwärtige Säkularisierungsprozesse hinsichtlich der Kulturglobalisierung untersucht. Das dritte Kapitel handelt über die Wiederkehr der Religion in den Bereich des öffentlichen Lebens und das vierte dagegen über verschiedene religiöse Praktiken, die im individuellen und gemeinschaftlichen Leben verwirklicht werden. Zwei nächste Kapitel sind eine empirische Veranschaulichung von den religionssozialen Erscheinungen, die den Bereich zwischen der Säkularisierung und Reprivatisierung füllen. Die im Buch erscheinenden Daten werden den Ergebnissen von verschiedenen soziologischen Untersuchungen und den Pressenberichten über sozialreligiöse Ereignisse in Polen und in Europa entnommen.



Redaktor: **Wiesława Piskor**

Projektant okładki: **Paulina Tomaszewska-Cieply**

Redaktor techniczny: **Małgorzata Pleśniar**

Korektor: **Lidia Szumigala**

Copyright © 2010 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 978-83-226-1934-6**

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 15,0. Ark. wyd. 19,5.  
Papier offset. kl. III, 90 g      Cena 30 zł

---

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego  
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego  
Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna  
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek





„Połajewo – duża wieś w północnej Wielkopolsce, przy drodze z Czarnkowa do Poznania. Dwa i pół tysiąca mieszkańców, ciągnący się wzdłuż ulicy rynek z niskimi zabudowaniami, urząd gminy, szkoła, biblioteka, ponad dwadzieścia sklepów i dwa kościoły. Pierwszy – późnobarokowy, o szarej elewacji, nosi wezwanie Świętego Michała Archanioła i jest najcenniejszym zabytkiem Połajewa. Od początku służył katolikom. Drugi – neogotycki z czerwonej cegły – postawili w połowie XIX wieku ewangelicy. Byli Niemcami i po wojnie musieli uciekać z Połajewa. Kiedy ewangelików już nie było, opuszczony zbór przejęło państwo. Ludowa władza ani za Niemcami, ani za religią nie przepadała, więc bezpańską świątynię oddała w dzierżawę gminnym spółdzielniom. Przez kilkadziesiąt lat w dawnym kościele znajdował się magazyn zboża, nawozów sztucznych, a ostatnio punkt wymiany butli gazowych. – Ludzie z czasem przyzwyczaili się do tego. Praktycznie każdy z mieszkańców coś tam kupował – opowiada wójt Pochyluk. W połowie lat 90. o dawny zbór upomniała się parafia ewangelicka z Poznania. – Mielśmy nadzieję, że przejmą kościół i pozbędziemy się problemu – mówi wójt. Protestanci świątynią nie byli jednak zainteresowani. – W Połajewie i w okolicy nie ma ani jednego ewangelika. Nie stać nas więc na utrzymywanie pustego kościoła – tłumaczy pastor Tadeusz Raszyk z parafii ewangelickiej w Poznaniu. Niechciany zbór stał się problemem dla gminy. – Też nie mieliśmy pieniędzy na jego remont – przyznaje Pochyluk. Gdy sześć lat temu do urzędu gminy przyjechało trzech biznesmenów z Poznania, z zamiarem kupna świątyni, władze Połajewa nie wahały się ani chwili. – Sprzedaliśmy w dobrej wierze – zapewnia wójt. Prywatni właściciele obiecali otworzyć w dawnym zborze restaurację i hotel, a potem galerię. Nie zrobili nic. Od trzech lat nadaremnie próbują sprzedać kościół”.

[http://wiadomosci.onet.pl/1422757,240,1,kosciol\\_sprzedam,kioskart.html](http://wiadomosci.onet.pl/1422757,240,1,kosciol_sprzedam,kioskart.html) 8.03.2010



Fot. W. Świątkiewicz (wrzesień 2009)

Cena 30 zł

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-226-1934-6